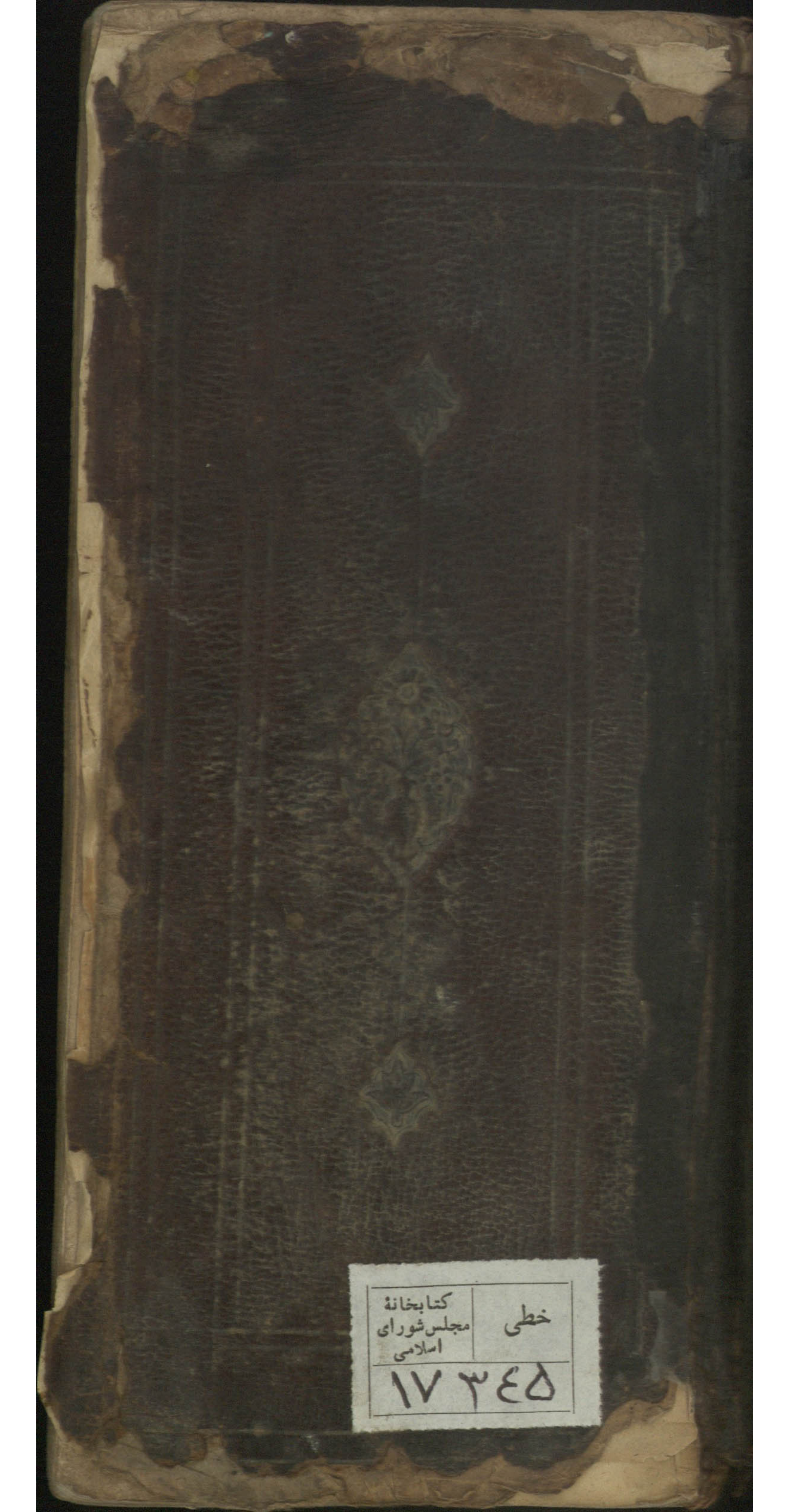
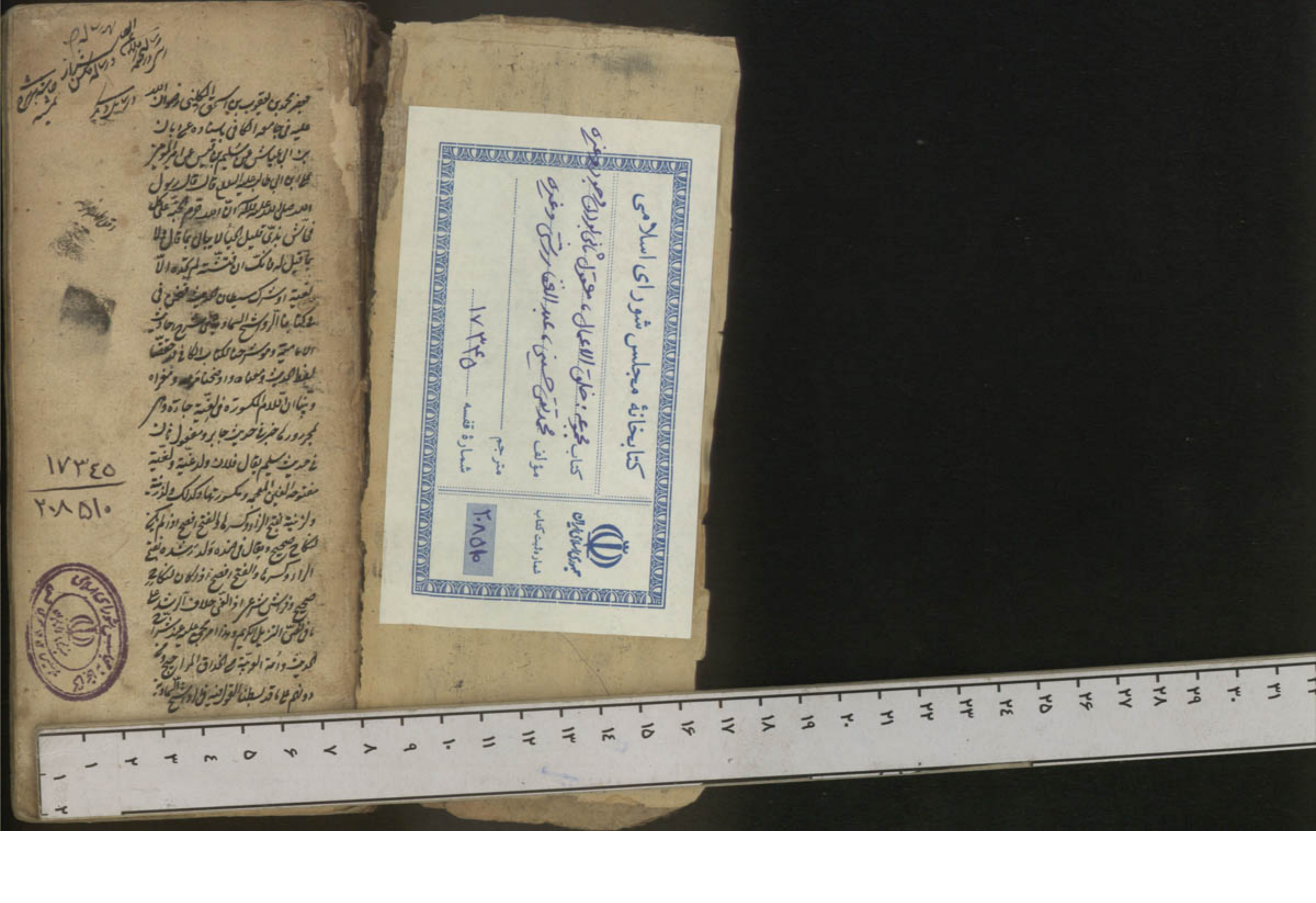

کتابخانهٔ
مجلس شورای
اسلامی
خطی
۱۷۳۴۵



جعفر محمد بن يعقوب بن اسحق الكليني رضوان الله
عليه في جامعه الكافي باسناده عن ابان
بن ابي عياش عن سليم بن قيس عن امير المؤمنين
علي بن ابي طالب عليه السلام قال قال رسول
الله صلى الله عليه وآله ان الله حرم الجنة على كل
فحاش بذي قليل الحياء لا يبالي بما قال ولا
بما قيل له فانك ان فتشته لم تجده الا
لغية او شرك شيطان الحديث فنقول في
كشفنا آل اوشح السماوة وجلي عن شرح احاديث
الامامية وموشح هذا الكتاب الكافي قد حققنا
لفظ الحديث ومعناه واوضحنا مغزاه ومنحاه
وبينا ان اللام المكسورة في لغية جارة وهي
لمجرورها خبر في حديث جابر ومفعول ثان
في حديث سليم يقال فلان لرغية ولغية
مفتوحة الغين المعجمة ومكسورتها وكذلك ولزنية
ولزنية بفتح الزاء وكسرها والفتح افصح اذا لم يكن
النكاح صحيح ويقال في ضده ولد رشدة بفتح
الراء وكسرها والفتح افصح اذا كان النكاح
صحيح وفراش شرعي اذ النفي خلاف الرشد على
ما في نص التنزيل الكريم وهذا امر مجمع عليه عند شراح
الحديث وائمة العربية من الحذاق المراجيح و
دونهم على ما قد بسطنا القول فيه في اوشح السماوة





کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
کتاب مجموعه: خلق الاعمال، معقول ثانی بودن وجود و غیره
مؤلف محمدتقی حسینی، عبدالغفار رشتی و غیره
مترجم
شمارهٔ قفسه ۱۷۳۴۵
جمهوری اسلامی ایران
شماره ثبت کتاب
۲۰۸۵۱۰
۱۷۳۴۵
۲۰۸۵۱۰

وما البركة سبحان هو الذي يلتحق بالمذنب وان
كان عمدا وطي غير سائغ كوطي الحليلة
في الحيض او بعد عقد الاحرام للحج وقبل
طواف النساء ومن اعاجيب التصاحيف
وتقاحيب الاغاليط للمصحفين المغاليط
من اصحاب العصر وارهاط الوقت و
ابناء الزمان من الذين ادركوا عصرنا
ولم يلحق انشاؤنا ما قد وقع هناك لبعضهم
وهو في ظنه اعربهم لسانا واسلمهم طريقة
في شرح حديث سليم اذ قد تورط وتوغل في
الزيغ فتلجلج وتطاول وتحامل في الزور فتوهم
ان اللام اصلية من جوهر الكلمة ثم تجمجم
انه يحتمل ان يكون اللفظة لغية بضم اللام
واسكان الغين المعجمة وفتح الياء المخففة المثناة
من تحت فعلة من اللغو اي ملغي او لعينة بالعين
المهملة المفتوحة والساكنة والنون من اللعن
اي مردود ابن الملعون الملعن او ملعونة وكم تشنيع
ان يعد او بعلم المعتل اللام الواوي
لا الصحيح فلبد واولى ان قوانين علم الصرف
اصلا فلو كانت اللفظة لغوة بالواو كعروة
وربوة ودعوة وصفوة لا يمكن على شدة

البعد وجدا ان يتوهم ذلك الا لكن لغباوة
من العلم ووجه في التحصيل اذا احتمال اللغو
في هذا المقام من الهو الحديث وساقط القول
ولغو الكلام عند المحصلين فانما لغية بالياء
فلا يتطرق اليها هذا الوهم العاشر ابدا
وبالجملة فلعمر الحبيب ان هذه لهي العثرة
الكبيرة والسقطة الوخيمة عصمنا الله وكل
وسائر المستعصمين من امثالها واولها منهم
نظائر كثيرة في مواضع غير معدودة كل
واحد منهن اكبر من اختها ونعما العظة
ما في المثل ان لم تعثر رجلك خير من ان تعثر
لكن فلسانك من لسانك خير من ان تعثر
بقلمك ذكر قاعدة منها في الزيارة السماوية
منها في دعاء زيارة مولانا الشهيد سيد
الشهداء ابي عبد الله الحسين عليه السلام يوم
عاشوراء اللهم العن العصابة التي
جاهدت الحسين عليه السلام وشايعت
وبايعت وتابعت على قتله كلها هنا بالمثناة
من تحت بعد الالف كما في شايعت وقبلها موحدة
في الاولى ومثناة من فوق في الثانية كتخصيص بعد
التعميم او المبالغة بالباء الموحدة مفاعلة
من البيعة بمعنى المعاقدة والمعاهدة سواء عليها

برجلك

كانت على الحرام على الشر والمتابعة بالتاء
المثناة من فوق معناها المجارات والمسارعة
والمهافتة والمعاضدة والمسايرة على الشر
ولا يكون في الخير وكذلك التتابع التهافت
في الشر والتتابع للبلية مفاعلة وتفاعلا
من التتابع بالباء الموحدة يتتبع تتبعا و
تتابعا خرج وتابع النهر ذاب وسال
على وجه الأرض وتابع الماء كذا يتتبع اذا ذهب للبلية
والشرع وبالجملة باب المفاعلة والتفاعل منه لا
يكون إلا للشر والمصحف المغلاط صحفها
فظنها تابعت بالباء المثناة من فوق
والباء الموحدة ونسخ قديمة مصححة من
مصباح المتهجد بخط أحد النقطين و
جماهير القاصرين سائرون مسيرة في هذا
التصحيف ومن ذلك في دعاء الزيارة الرجبية
لمن يحضر أحد المشاهد المقدسة غير محلئين عن
ورود دار المقامة بإهمال الحاء المفتوحة
أو الكسرة وتشديد اللام أو تخفيفها
وبالهمزة من بعدها على صيغة المفعول من حلأت
الإبل عن الماء وحلأتها إذا طردتها عنه
ومنعتها أن ترده وكذلك غير الإبل ومنه
في الحديث عنه صلى الله عليه وآله وسلم يرد علي

يوم القيمة رهط من أصحابي فيحلؤون عن الحوض
رواه المخالف والمؤالف وقد أخرجناه
في شرح التقدمة على البناء للمفعول من باب
التفعيل ومن باب الإفعال أي يطردون عنه
ويمنعون من وروده والمصحف القاصر
المغلاط صحف تصحيفا فاضحا فضيحا فقال
غير مخلين بالخاء المعجمة مهموزا أو أخذه من الباء
التخلية تفعيلا من خلا الشي يخلو خلوا
أو خلوت به خلوة وخلاء وأنا منك خلاء
أي براء وجانب ومباعد ومتروك والأحرى
والأجدر فليكن بحثهم في تصحيح ذلك بما
فاده عنه من له بصيرة ما بفن الحديث و
خوض ما في قوانين العربية كجبال سراة
وكم مثل على ذلك فصار بما أتى به مصداق القول
الأصمعي لأبي حنيفة في مثل ما قد وقع بينهم
من المحاورات المعروفة إذ سأله توضأت
قال توضأت وصليت فقال له ضيعت
الغسل أما كان يكفيك حتى ضيعت اللغة
ومنها في الحديث من طرق الخاصة والعامة أنه
صلى الله عليه وآله وسلم دخل من ثنية كدا وخرج
من ثنية كدا وفي فوائد شيخنا البارع المحقق الفقيد
الشهيد قدس الله لطيفه في قاعدة أفعال النبي صلى

وانه لو تردد الفعل بين الجبلي والتشريعي فهل يحمل على
الجبلي لاصالة عدم التشريع او على التشريعي لانه
صلى الله عليه وآله وسلم بعث لبيان الشرعيات
منها جلسة الاستراحة وهي ثابتة من فعل النبي
صلى الله عليه وآله وسلم وبعض العامة زعم انه انما فعلها
بعد ان بدّن وحمل اللحم فتوهم انه للجبلة ومنها
دخوله من ثنية كدا وخروجه من ثنية كدى فهل
ذلك لانه صادف طريقه اولا [illegible]
الفائدة في استحبابه للكل وادخل فالاحتجاج
المغالط فقد وقع في هذه العبارة في عدة
تصحيفات منقبة مردية خفف بدّن من
البدانة بمعنى السمن والضخامة وصحّف جيم جمل
بالحاء المهملة وجعل حمل اللحم كناية عن كثرة
لحم البدن وضخامة الجثة وقرأ من ثنية كذا
بالموحدة قبل المثناة من تحت ثم المثناة
من فوق واعجام دال كلمة الاشارة من بعد
كاف التشبيه ولم يقنع بما تقنع به من نظائره
الفضلاء بل زاد في طنبور الفضيحة نغمة
فقال في شرحها انه صلى الله عليه وآله وسلم
كان عند دخول بيته يقدّم رجله اليمنى وعند خروجه
من داره رجله اليسرى ولقد كان بعض المتخلفين
الى قدساره في محتفل الدرس ومحفل الاستفادة
الدرس

بالمرة قرارة العبارة فردعته وزجرته ورفعت عليه
الصوت وغلظت عليه القول ثم افدت فبيّنت
له الامر وهديته السبيل قلت بدّن بالتشديد
من التبدين وهو الكبر في السن يقال بدّنت
اي كبرت واسننت وجمل اللحم بالجيم من الجمل
بمعنى الاذابة يقال جمل الشحم يجمله جملاً
من باب طلب اي اذابه واستخرج دهنه
وثنيّة بالثاء المثلثة قبل النون ثم الياء
المشددة المثناة من تحت ومعناها العقبة
سميت بها لانها تتقدم الطريق وتعرض له
اولانها تثني سالكها وتصرفه ومنه قولهم فلان
طلاع الثنايا اذا كان سامياً لمعالي الامور
وكدا بالمد واهمال الدال بعد الكاف المفتوحة
هي الثنية العليا بمكة مما يلي المقام وهي المعلاة
وكُدى بالضم والقصر الثنية السفلى مما يلي
باب العمرة دخل صلى الله عليه وآله مكة من الاولى
وخرج منها من الثانية وقد بسطنا الكلام
هناك في الرواشح السماوية ومنها حديث
التعرّب بعد الهجرة المستفاد منه في الاخبار
المعدود من موبقات الكبائر والآصار
وله طرق متعددة عامية وخاصية فمن
طرقه الخاصية ما رويناه من طريق الاصحاب.

في الكافي لرئيس المحدثين في الصحيح عن ابن عمير
عن عبد الرحمن بن الحجاج عن عبيد بن زرارة
قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن
الكبائر فقال هنّ في كتاب علي عليه السلام
سبع الكفر بالله وقتل النفس وعقوق
الوالدين وأكل الربا بعد البيّنة وأكل
مال اليتيم ظلما والفرار من الزحف والتعرّب
بعد الهجرة الحديث وهو بالعين المهملة قبل
الراء المشددة وقد ضبطنا بيانه في كتاب
نزهة التسمية في زمان الغيبة واصحابنا
رضوان الله تعالى عليهم فسّروه بالالتحاق
ببلاد الكفر والاقامة بها بعد المهاجرة عنها
الى بلاد الاسلام وبالجملة هو كناية عن مطلق
الخروج بعد الكون والرجوع عن المعرفة والحيود
عن الحق والالتحاق باهل الشقاوة والضلال
من بعد الدخول في حريم سعادة الهداية واصل
معناه العود الى البادية والاقامة مع الاعراب
وان يصير المرء اعرابيا بعد ان كان مهاجرا
ومن هناك جعل الاعرابي ضدّ المهاجر
فصحّفه القاصر المصحّف بالتغرّب بالغين
المعجمة على حسبان الاخذ من الغربة و
منها في الحديث اول جمعة جمّعها رسول الله

صلى الله عليه وآله بالمدينة وفي صحيحة منصور بن
حازم عن ابي عبد الله الصادق عليه السلام
يجمّع القوم يوم الجمعة اذا كانوا خمسة فما زاد
وفي كتب الاصحاب ويجمّع الفقهاء في زمان الغيبة
وبالجملة وذلك متكرّر جدا في الاحاديث وفي
اقاويل الفقهاء والجمع بالتشديد من التجميع
وهو الاتيان بصلاة الجمعة فالقاصر
الغالط المغلاط لجهالته اخذها بالتخفيف
من الجمع غير فاطن للعيب وذلك بحسب قانون
العربية مع شدة وضوحه قال الجوهري في
الصحاح وجمّع القوم تجميعا اي شهدوا الجمعة
وقضوا الصلاة فيها وقال ابن الاثير
في النهاية جمّعت بالتشديد صلّيت ومنه
حديث معاذ انه وجد اهل مكة يجمّعون في الحجر
فنهاهم عن ذلك اي يصلّون صلاة الجمعة في الحجر
ونهاهم لانهم كانوا يستظلّون بفيء الحجر قبل
ان تزول الشمس فنهاهم وفي مغرب المطرزي
وجمّعنا اي شهدنا الجمعة او الجماعة وقضينا الصلاة
فيها ثم ان العلامة اعلى الله تعالى في كتاب الاعتكاف
من كتابه المختلف قال قال المفيد الا في مسجد جمّع
فيها نبي او وصي نبي اربعة ثم قال والمراد

بالجمع فيما ذكرناه ههنا صلوة الجمعة بالناس جماعة
دون غيرها من الصلوة فمن غلط في قوله جمع
فيها بالذهول عن اعتبار التشديد اعداه
وان الغلط في قوله والمراد بالجمع بفتح الجيم
وسكون الميم على المصدر جميع الجمع والصحيح عند
العارف الحريف في الاول تشديد
جمّع من التجميع وفي الثاني ضم الجيم وفتح
الميم على صيغة جمع الجمعة اي المراد بالجمعات
في هذه المساجد صلوة الجمعة بالناس فيها جماعة
دون غيرها من الصلوات في يوم الجمعة وفي
هذا الباب في الغنية روى زرارة عن
ابي جعفر عليه السلام ان النبي صلى الله عليه وآله
مثلها لما انصرف من عرفات وسار الى منى
دخل المسجد واجتمع اليه الناس يسئلونه عن
ليلة القدر فقام خطيبا فقال بعد الثناء
على الله اما بعد انكم سألتموني عن ليلة القدر
ولم اطوها عنكم لاني لم اكن عالما بها اعلموا
ايها الناس انه من ورد عليه شهر رمضان وهو
صحيح سوي فصام نهاره وقام وردا من
ليله وواظب على صلوته وهجر الى جمعته وغدا
الى عيده فقد ادرك ليلة القدر وفاز بجائزة

الرب عز وجل فالقاصر المغلاط وذهب الى
التهجير بالتخفيف وذلك من فضائح اغاليطه والصحيح
التهجير بالتشديد وهو في الاصل السير في الهاجرة
وهي نصف النهار في القيظ خاصة ثم قيل هجّر الى
الصلوة لكل من بكّر ومضى اليها في اول وقتها
ومنه الحديث لو يعلم الناس ما في التهجير لاستبقوا وفي
الحديث المهجّر الى الجمعة كالمهدي بدنة قال في
المغرب قال ابن شميل المراد التبكير اليها وهذا
العجب الجليل ومنها في الصحيفة الكريمة السجادية
في دعاء العافية ومن شر كل مترف حفيد زل
فيه القاصر المغلاط فحمله على صيغة الفاعل وحمله
بمعنى المسرف فنبهته على غفرته ورددت عليه
اغلوطة وقلب الصيغة على البناء للمفعول كما في التنزيل
الكريم في القرآن الحكيم في مواقع اربعة وبينت
مؤداه الصريح ومغزاه الصحيح سبل ثلثة و
تفصيل القول هنالك في معلقاتنا على الصحيفة
الكريمة والله سبحانه ولي العلم والحكمة وبه الاعتصام
ومنه العصمة
تم
تم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي مكّن عباده القادر[ين] في خلق اعمالهم
المختارة في المبدعات والمصنوعات من افعالهم
والصلوة على خير خليقته وصفوته محمد المبعوث
على الثقلين وعلى الائمة الطاهرين المعصومين
من ذريته وآله فيقول الفقير الى الله الغني
محمد تقي الحسيني انه قد طال المقال في كيفية
الحال في مسئلة خلق الاعمال ولكن الى الآن
لم نظفر في مصنفات القوم الى مفصل لشرح
ذلك الاجمال بحيث يطمئن قلب الطالب والناظر
الراغب مع ان كلام المحقق في هذه الصنيعة
لاجل انغلاق باب تلك المسئلة قد صنفت
رسالة فيه يكون مفتاح الانغلاق الباب ولا
يفوز احد بالفتح عليه على ما هو الظاهر من
احوالهم ومن هؤلاء المصنف المحقق المدقق
نقد المحصلين نصير الملة والدين وقد حرّر
رسالة وحظيت بما فيه خبرا وبعد لم
اتقنت ما اورده في تلك الرسالة كاف
في اعتقاد المتشرع المتدين وبالجملة فنحن نتكلم
في رسالتنا هذه على وجه لتنشرح معاد مقالة
مع احتوائه على ما خطر في بالي ولست اقول

اني

اني قد تقدمت لشرح قوله في كل مقالة مقالة
فردا فردا بل جملة ما اقول في هذه الرسالة
شارح لجملة ما قال في رسالته مع اشتمالها
على ما ذكرته من الاراء والله الموفق للسداد
اقول قد وضح من كلامه طاب مرقده مصطلح
القوم بما لا مزيد عليه ومحصل ما ذكره تحقيق
الاختيار ان الفعل اذا كان مستندا الى الارادة
وكانت هي اما عين الداعي واما تابعة كان الفعل اختيارا
وان كان حصول الاختيار عن الشوق الحاصل
من ادراك امر معقول او محسوس وكان ذلك الشوق
بعلة قسرية موجبا لذلك الاختيار بناء على ما مهّده
اولا من ان الشيء ما لم يجب وجوده لم يوجد فالارادة
انما حصلت ووجبت بالشوق فوجدت ثم اوجبت
الفعل المراد وقد تظهر من تضاعيف كلامه ان
كل موجب يكون لعلة موجودة موجبة الى ان ينتهي التسلسل
الى الواجب الوجود وح نقول ان المعنى من الاختيار على
ما هو المعتاد من ظواهر الاخبار المنقول من الائمة الاطهار
ان للفاعل المختار من الحيوان حالة خلقية بتلك الحالة
يجوز ان يفعل الفعل وان لا يفعل وتلك الحالة غير واجب
الحصول والتحقق من جهة التعلق بالمراد وحده وان
تحقق الداعي على الفعل والترك ولو كان الامر
الداعي موجبا كما اعترف المحقق قدس سره لم يكن ذلك
الاختيار المستند الى ذلك الا وكاف في كون الفاعل

فاعلا مختارا ونحن لا نناقش في اطلاق الاختيار
بهذا الوجه انما الكلام في المعنى المصحح للتكليف الموجب
للثواب والعقاب والعذر الضروري على الاجمال
ان المكلف يجب ان لا تحتم عليه الارادة
دون اختيار ولو كان كذلك فهو خارج عن
حد التكليف كما لو اجبره او اكره احد فاعلا
ما يفعله بالتخويف الملجئ فان الشارع في هذه
المسئلة رفع التكليف عن هذا الفاعل المجبور في
فعله وامثال ذلك من الوعيدات الفقهية اكثر
من ان يحصى واوضح من ان يخفى وبالجملة الوجدان
الصحيح يحكم بان الاختيار المصحح للتكليف
هو الذي افاده اصحاب العصمة الطاهرة من انه هو
الامر الذي ينافي الجبر والاكراه الملجئ كما عرفناه
ولا يكفي لمطلق تحقق الاختيار وان كان
صدوره بايجاب كما قيل والمنبه على ذلك
انه اذا قال المكلف انا لا اقدر على الترك
الى الترك ما قد تشوقت نفسي اليه والى
معذور في هذا الامر لان ادراك الامر المشوق
قد حصل لي من غير اختيار وحصول ذلك الشوق
في حقي موجب للارادة والارادة موجبة
للمراد فالمراد هو الفعل الذي اتى به اوجب الحصول
كان كلامه هذا توجيها عقلائيا بل لا عتذار في
الاتيان بالامر القبيح الصادر عنه وكون حصول

ذلك

ذلك منه بالشعور والاختيار بهذا الوجه لا يدفع العذر
المذكور ولست اقول ان الوجوب بالاختيار ينافي
الاختيار حتى يجاب بما اجاب المحقق الطوسي في نظائره
اذ الوجوب بالاختيار هو الفعل بعد الاختيار وهذا
الوجوب هو اللاحق عن الاختيار ولو كان لا ينافي الاختيار
بل يحققه ومنزلة هذا الوجوب منزلة الضرورة بشرط
المحمول فكما ان الكاتب ضروري الكتابة بشرط
كونه كاتبا ولا يغير ذلك كون الكتابة ثابتة له بالامكان
فلا ادعو كذلك الوجوب بعد العلة وحين المباشرة
بل نقول كلا ينافي وجوب العلة المتقدمة الموجبة للارادة
ينتهي في ايجاب الداعي تمكن الارادة من غير ان
يكون لنا مقدرة التحرز عنه والمفروض ان حصول
الشوق ضروري بالنسبة الى العلة الموجبة له وهكذا
الى ان ينتهي الى الواجب تعالى مجده فان قيل ان ادراك
ذلك الامر المشوق كان اختياريا فانه لو لم يدركه الفاعل
لم يحصل له الشوق الموجب للارادة الموجبة للفعل
فكان ايجاب العلة اولا حين تعلق الفاعل المختار وهذا
القدر كاف في تحقق الاختيار المسوغ للتكليف
قلنا التحقيق عند المحقق طاب مرقده ان كل فعل اختياري
يكون بالشوق الموجب للحصول وادراك ذلك الشوق
انما هو بادراك وبالجملة فادراك امر معقول او محسوس علة
للشوق والشوق ضروري الحصول وعلة ادراك هذا الامر
المعقول او المحسوس امر آخر ضروري الحصول وهكذا الى ان ينتهي

الامر للاحد يمكننا التحرز عنه وبقي اسم الاختيار والقدرة
خاليا عن المعنى اذ لا يترتب عليه ما هو المقصود من الاختيار
حتى لا يخرج المكلف عن حد التكليف به ولا يصح شرعا
ولا يسوغ عقلا الثواب والعقاب واسناد الفعل الى
الاختيار واعتزال النظر عن حقيقة حصول الشوق
الموجب من غير اختيار وحكمنا بان الفعل اختياري
قطعا ويثاب ويعاقب عليه جزما ثم لا يخفى عليك ان
من حام حول ذلك المرام مشتغلا بتحقيق المقام كالسيد
السند النحرير الفاضل المتأله في رسالة ايماضاته وفسر
الارادة بالشوق المتأكد وان ذلك الشوق واجب
الحصول بتحقق العلة قد ضيق دائرة الاختيار
ووسع دائرة المناقشة لاعترافه بان المؤثر ليس الا الارادة
ولا مؤثر في الوجود الا الله ولتصريحه بان الارادة
هي الشوق الذي ليس حصوله الا من تحقق العلة الموجبة
الغير المقدورة التي ليست في تحت مقدورنا وانت
تعلم ان ما ذهب اليه رهط الاشاعرة من ان الفعل
وقع من العباد الاوان لكن فيما لك الهياكل والمحال
التي هي الوسائط ويكون المكلف كالآلة للفعل والارادة
اي محله فيه مع مقارنته للفعل غير مؤثرة فيه وكذلك
حصولها وتحققها مع عدم تأثيرها جريا على مجرى العادات
الالهية في ايجاد الافعال بتوسط الامور العادية والآلات
فالمفيض المطلق والموجد المؤثر ليس الا هو تعالى شأنه
بحذو حذو ما قاله وان كانت التفاوت حاصل

المتعبد

مروج اوضح اسناد الفعل الى قول جماعة المعتزلين لاختيار
العبد كما قال المحقق الطوسي طاب ثراه وهي انشراح
الارادة والقدرة من غير ان يكون تأثيرهما موجب
للتنبيه الحكمي وذلك لان ترتب الثواب والعقاب والحكمة
المترتبة واللازم على قول فرقة المجبرة لا يصح الفعل
الا بتوسط الاختيار المترتب على الجبر والايجاب لا الاختيار
غير موجه في تلك الاحتمالات اتماما ذهب اليه المحقق الطوسي
قدس سره فلانه لم يعرف الصحة المقدمة القائلة بان
التي ما لم تجب لم توجد وانه قد صرح بان الموجب للارادة
الموجبة للفعل الشوق المحرك الحاصل من ادراك الملائم
كما في النفس قد تشوقت بادراك الملائم الحسي والعقلي
واستلذت بشوق تاما فتأكدت فارادت فيتحقق
الفعل بعدها وانما ذلك ايجاب بعد ايجاب لكن قد توسط
في البين ارادة واسم اختيار اذ المكلف لا يمكنه الخروج
عن مباشرة الفعل لان الشوق متحقق والارادة بعده
واجب الحصول والفعل بعده واجب الصدور ودعوى ان
وجوب الثاني اي الشوق والشعور اللازم لذاتها مثلا
لا يخرج الفعل عن ضرورة الحصول فقد عرفت في ذلك
غير مرة لا يقال لو لم يكن الشوق الموجب للارادة بالضرورة
يختار المكلف احد الامرين من الفعل والترك ولو كان
هو الله جبر البطل الاختيار مطلقا لانا نقول لو تعلقت
الارادة من غير ان يكون لها موجب الفاعل في مطلق
الشأن وكون الواقع احد طرفي الممكن لا ينافي الاختيار.

إذ هو من اللوازم التي الموجبة ما لا يكون كذلك وهو أقسام
الأول أن يكون الموجب للإرادة الشوق الذي حصل من إدراك
الملائم وقد عرفت أن حصول الإرادة عن تعلق ذلك
الشوق الذي ليس حصوله في مقدور تمنا ما حاله والثاني أن
يكون الاختيار بها من الواجب تعالى وهو يفعل صنع
مع حصول ذلك الاختيار وإيجاد تلك الأسباب والشرائط
المتحققة فيه كما هو مذهب الحكيم والثالث أن يكون الإرادة
والشوق والأمور التي يتوقف فيها من الأسباب العادية التي لا توقف
عليها الأفعال وإنما جرى وقوع الفعل منه تعالى على مجرى العادات
الإلهية وأنت تعلم أن هذه الأقسام الثلاثة كانت
متفاوتة في المفهوم المحكم الحاصل بها من غير تفاوت في استلزامها
الضرورة وعدم الاختيار بالمعنى الذي ذكرناه لعدم
الكفاية لوجه هذا الاختيار في ترتب الثواب والعقاب
على وجه الاستحقاق مع أن الوجدان الصحيح حاكم بأن أفعالنا
مستندة إلى قدرتنا واختيارنا بمعنى ما بغير ما في الفعل
وعدم تحقق إيجاب من تلقاء أمر خارج وما ذكروه من
إدراك الأمر الملائم فإنما هو داعي الفعل وليس بموجب
له والحاصل أن الأمر الداعي فيما ذهب إليه الحكماء ورهط
والمعتزلة إنما يكون بموجب بحيث يقولون بأن الشيء ما لم يجب
لم يوجد ونحن لو سلمنا ذلك فلا نسلم أن المتنازع فيه بمعنى
في صورة يكون الفعل اختياريا لنا القدر الضروري أن
موجدات التي يجب أن يكون موجودا وأما أنه موجب مطلق
فلا وأما من حفظ الغايات والملائمات وأمثال

وذلك لأجل الاستكمال وعدم خلو الأفعال عن الحكمة والمصلحة المقتضية
للغو والسفه في حقنا وليس بلازم الحصول ووجوب الوقوع
في الشيء والإرادة إليها حتما مقتضيا بحيث
امتنع أن يكون الإرادة متحققة متعلقة إلى غير ما
تحقق فيه الشوق الغالب بل يصح ويجوز عقلا أن
تتعلق بالشوق الذي لا يجامع الإرادة ولا يحقق الشوق
الغالب المتأكد ولم يمالك النفس عن الميل إليه لم يكون الفعل
الواقع بعد كليهن في تحت المقدرة والاختيار عند
أهل الحق والشارع الذي شرع قوانين الشرع لم يشرع
المؤاخذة على الفعل الواقع حين عدم تمالك النفس
عن التقصي عنه وذلك كالمتوعد على القتل لو لم يفعل ما أمره
حين استقلال الآمر بما أوعده عليه فإنه يقال إنه على
مجبور مكره لا مختار فلا يعاقب عليه في بعض الصور
وأما القائلين بالاختيار في هذه الصور فنحن لا ننافيهم
في إطلاق ذلك لعلهم رضوا بهذا الإطلاق أو الكلام
في تحقق الاختيار بالمعنى المصحح للتكليف لا في صحة إطلاق
اللفظ بخصوصه إذ قد عرفت ما أوردناه في حدود
جانبه فليتبصر بتوقف أن الأمور اللازمة في الفاعل
المختار بالمعنى المراد أربعة أشياء القدرة والإرادة
المستلزمة للعلم واستناد الفعل إليهما وعدم إيجاب أمر
من الخارج في فعل المراد وأما الإيجاب بالإرادة فهو
أمر مفروغ عنه لأنه مؤكد للاختيار فالأشاعرة اكتفوا
بتحقق القدرة والإرادة من غير التأثير منهما والحكماء

اعني انه سبحانه المختار بلا تعين الاسباب وكذا في القدرة
والارادة فالمعتزلة اعتبروا كونهما مؤثرين اتفاقا ووجوبا
استناد الفعل اليهما والحق انهم قد قاربوا الحق ولكنهم
اهملوا في اعتبار حقوا الامر بحسب الباطن فانهم قالوه
اسوة التاماذ هب اليه الحكيم فلينتفي قولهم ان لا مؤثر في
الوجود الا الله سبحانه القول بان حصول الفيض والافاضة
على المبدا الفياض تعالى شانه انما هو بحسب استعدادات وشروط
في محالها والا لانتفت الحكمة راسا واما ما ذهب اليه
الاشاعرة فلازم ما ذهبوا اليه بان الممكن لا يمكن ان يكون موجبا
لامتناع ان يصير واجبا بالذات حتى يكون موجدا اذ
عندهم ان الوجوب مطلقا من ظل الوجوب المطلق ووجوب
الواجب جل شانه والظل لا ينفك من الظل هذا فتوهم
بان الممكن ليس سببا واقعيا لشيء وانما يكون ذلك
على مجرى العادات يتفرق كلامهم من هذه الجهة عن قول
الحكيم لاتفاقهما في انحصار المفيض للوجود في الله تعالى واما
ما ذهب اليه المعتزلة ومنهم المحقق نصير الملة والدين فلازمهم
لا ان المفيض يمكن ان يكون ممكنا والا ان الشيء ما لم يجب
لا يكون موجودا ونفرق كلامهم هذا عن كلام الحكيم
بامكان صدور افاضة الوجود على الممكن الفاعل وهم
لا يقولون به مع اشتراكهم في القول بضرورة ان الشيء ما لم يجب
لم يصر موجودا ونحن نقول ان انحصار المفيض في الواجب
بالذات كما هو مذهب الاشعرية ومن قال بمقالة غير
بين ولا مبين وما ذكره في امتناع صدور افاضة

الوجود على الممكن بان الشيء ما لم يجب وجوده ان يمتنع جميع انحاء عدمه لم
يصر موجودا والممكن المفروض عليته للغير ممكن يجوز عليه
العدم بالنسبة الى ذاته والا لخرج عن حد الامكانية
وهذا الامكان يسري في جواز عدم المعلول فلم يمكن
ان يصير المعلول الممكن واجب الحصول وممتنع العدم
بجميع انحائه بالعلة الممكنة فيمتنع العدم بجميع انحائه
بالعلة الممكنة فيمتنع ان يكون الممكن علة للممكن في حصول
بان الوجوب ضرورة الشيء ممتنع العدم بجميع انحائه امتناعا
بالغير ووجوب الحصول والوجود بالنسبة الى العلة الموجدة
من وجه وذلك لا يتحقق ان يكون الموجد واجبا بالذات فلو كان العلة
للممكن والا يسري جواز عدم العلة في المعلول العدم
القدح فيه نعم انما يقدح لو لم ينته استناد الافاعيل
الممكنة الا الواجب تعالى والدليل ليس واما مع تحقق ذلك
فلا يضر جواز عدم المعلول من وجه لا بالنسبة الى العلة
الموجدة التي هي ضرورية الوجود من وجه او كيف وجواز
العدم على الممكن من حيث ذاته ضروري ولا يمكن انسداد
هذا الباب قطعا فلو اخل جواز العدم مطلقا لامتنع
صيرورة الممكن موجودا وهو خلف ولعله مما قلنا ان صحة
صدور الممكن عن الممكن فيمكن ان يكون العبد قادرا على الفعل كما
يجده الوجدان بقي كلام مع المحقق نصير الملة والدين
فانه قال بضرورة استناد افعالنا الينا مع قوله بان الشيء
ما لم يصر واجبا لم يكن موجودا وقوله بان افعال
العبد اختيارية فيصح ترتب الثواب والعقاب عليها

وانكر الحسن والقبح العقلي وكلامهما مع ... في بحث القول
بالاختيار وبين القول بان كل ما هو ممكن موجب فما لم يجب
عن علته لم يكن موجودا اذ نقول ان الادراك الشوقي
سواء كان لامر معقول او لامر محسوس فانما يحصل ضرورة
من ملائمة المعقول للمدرك العاقل وملائمة المحسوس للقوة
لكن من طرق الآلة واسبابه الحسنا ومجموع ذلك يحصل من غير
ان يكون شيء منه مشاء الشوق وهو الميل العقلي او
الحسي الى المبدأ المقتضي له وغيره وتلك الملائمة وعدم
الملائمة امر ذاتي لا يتخلف العلة والامر الذي سميته
اختيارا ان كان عبارة عن هذا الشوق حال التأكد او
لازم من لوازم ذلك الشوق المتأكد بحيث الفعل واجب
الصدور وحصول ذلك الشوق امر حاصل فينا فاتى
شيء منه لك لا شيئا اي حصله لنا يستحق باسم الاختيار
الذي نحن نتكلم فيه ولا تكونا الجبر والاختيار الذي
ليس في مقدورنا وان كنت سميت الشوق المتأكد
الكامل فينا قدرة واختيارا مع عرائك بانا ... فلت
وانه امر حصل فينا ضرورة من غير اختيار منا قلت
مناقشتك في هذه التسمية الا ان يعلم ان وجود ذلك
الامر غير كاف في صحة التكليف الموجب للثواب والعقاب
لا يقال ان الشوق المتأكد وان كان حاصلا لنا من غير
الا ان حصول ذلك الشوق وبلوغه الى المبلغ انما يكون بخطرات
النفس مرة ومرارا وتحريكات حاصلة من تلقاء
النفس الامارة من التهاون والتعاون حتى يخبر الامر

الى ان يحصل الشوق الكامل المتأكد الذي سميته اختيارا
ثم وجب الفعل فمبدأ حصول ذلك الامر الموجب انما هو
وملاكه في يدك وانما الثواب والعقاب للمبادي والآلات
حين يحصل العلة التامة فقد خرج الامر من اليد فلا قدرة ولا
تكليف لانا نقول الكلام في تلك الاخطارات والتحريكات
والتهاون والتعاون فان كل ذلك ايضا ان يكون من افعال
النفس ام لا فان كان الثاني فيجري الكلام في التكليف فيه كما في
الاول وان كان من افعال النفس وهو فعل حادث
يجب ان يكون واجبا حتى يصير موجودا بناء على القاعدة
الممهدة فايجابه ان كان في مرتبة اخرى من تلقاء
النفس فالكلام فيه بعينه كالكلام اولا ولا ينتهي الامر الى الدور
او ما في المبادي للفعل فالا وان تكون واجبا ضروري الحصول
ولم يتحقق ح ما هو ملاك الامر في باب التكليف من الابتلاء والاختيار
في الاختيار في فعله وتركه الا مع عدم وجوبه وضرورة حصوله
حتى انه لو باشر المأمور ما امر به لاجل الطاعة يجب ان لا يتحقق
وجوب حتمي عقلي لا حين تحقق الفعل نعم لو كان تحقق الايجاب من
تلقاء الفاعل في اي امر من الامور في مبادي الفعل فذلك هو
الذي لم يصر به اختيارا وانما يتحقق ذلك على هذه القاعدة
المقررة فغير متصور اذ يلزم عليها ان يكون كل فعل صادر
منا صادرا سواء كان ذلك الفاعل مختارا مريدا او لم يكن
كذلك بعد وجوب متقدم على الفعل والوجوب المتقدم يلزم على
للفاعل الذي كان له شعور وشوق وحصولها في الفاعل كحصول
للفرق بين الفاعل بالطبع العديم الشعور والفاعل بالشعور ولذلك

لا فرق بين القائلين بالشعور وعدمه وذلك امر لحصول القصد
في مطلق الفاعل وانما تحصل الاختيار بالمعنى الذي
فسرناه في الفاعل المختار وهو المصحح للتكليف الموجب
للثواب والعقاب وتحصيل الابتلاء والاختبار فلا وبالجملة
ملاك الامر في الفاعل المختار عدم الوجوب المتقدم الحاكم
الذي سميناه اختيارا ولو كان صار وجب الحصول
اولا علم بكونه مالك اختيار بالمعنى المراد منه قطعا كما
قررناه غير مرة ثم نقول في توضيح الامر انه لو كان
مخلوق خلق على طبيعة الفعل وغلبة الشهوة فلو منع ذلك
اتفق له شعور بالفعل وصدور لم يستحق ان يسمى بكونه فاعلا
مختارا فان قلت قلت مثل ذلك آت في المتنازع فيه فان
قلت فرق بين ان يكون الشعور اللازم علة للشيء وان
يكون الشعور مقارنا للعلة ولا يكون علة له فان الثاني هو المسمى
بالاختيار ويعبر عنه بالشوق المتأكد واما انه هو هو او
لازم له قلت انت معترف بنفي وجوب تحقق ذلك الشعور
في القسم الثاني وايجابه الفعل ووجوب فعل الطبيعة وايجابه
في القسم الاول وما نحن فيه خصوصية الوجوب والموجبية
في القسم الثاني هو الشعور على القسم الاول والطبيعة وهذه
التفرقة مع الاشتراك في حصول الضرورة غير نافع
في المقام هذا غاية ما يمكن ان يقال وتنقيحه وتشييده فان
كنت عليك ان يصحح القول بالاختيار والقول بان الشيء
ما لم يجب وجوبا لم يكن موجودا ونحن من المتوقفين والا فوجب
اطراح القول بالايجاب او التزام القول بالاختيار مفتوحا

نقول

نقول من قال ان العلة التامة للشيء لا يجب ان يكون موجبا له
بل الوجوب انما هو مع الفعل يعني ان العلة في حال تأثيره
في المعلول يجب ان يكون المعلول معه فهو بمنزلة الضرورة
بشرط المحمول وهذا غير مضر وانما وجوب تقدم ايجاب
وتقدم وجوب حتى يصير المعلول عن العلة فلا ولذا يجوز
عنده تخلف المعلول عن العلة التامة والمراد من وجود
العلة التامة ان جميع ما يتوقف وجود الشيء عليه موجودا
اما مباشرة الفعل والتأثير فليس من اجزاء العلة
بل ليس هو الا نفس الفعل مثلا اذا كان النجار موجودا
صحيح الاعضاء والالات والاخشاب اللازمة للسرير
كلك موجودا يكون العلة التامة موجودة يعني تمام
ما يتوقف عليه وجود السرير موجودا ويكون السرير
غير موجود بعد لانتظار الفعل وعدم التأثير ليس
ذلك لعدم تحقق جزء من العلة بل انما يكون
عدم الفعل وهذا يكون الارادة في الفاعل المختار
والشعور غير مقارنات الفعل فان الفاعل المختار
لا يمكنه ان يفعل الا ومعه قصد وارادة وشعور وعلى
هذا القول يكون انقسام الفاعل الى المختار وغيره
بالمعنى المراد الذي نفهمه كل احد من ان للفاعل المريد
حالة تمكن بها من الفعل ولم يتهيأ لاحد الانكار
والوجوب ويكون شهادة الوجدان مطابقة
للوجه من ان كل فعل صادر عنا حال اختيارنا
فلو لم يمكننا التحرز بحيث مع عدم ايجاب العلة ان الفعل

عنه

الا على نفي تعلق العلم بالوجه الذي هو جهة ما به يكون مرادا
ووجوب او امتناع التخلف في الافعال الاختيارية التي
مناط التكليف والاختيار والابتلاء وما هذا الا حسب
الحصول او التحقق بعموم المجبورات والاكراهات التي قد
تطلعت الشريعة برفع التكليف عنها فانه قد ثبت على
الحسن والقبح العقليين يجب ان يكون بعض الاشياء
مما يقبح صدوره عن الفاعل المختار سواء كان الفاعل
هو الله سبحانه في فعله او العبد في بعض افعاله التكليفية
لجميع من القول بالاختيار فان الامر القبيح
المعلوم القبح يستحيل ان يصدر عن الواجب تعالى كتعذيب الانبياء
وادخالهم النار وتعظيم الفجار الكفار وادخالهم الجنة
فانه لو فعل ذلك لكان نقصا وظلما والله تعالى ارفع
واعز واعلى من ان يوصف بما لا يليق به وكذلك حال المعصومين
والابرار في امتناع صدور ما لا يليق بهم مع تحقق
العقل الكامل والقوة القدسية العالية فيهم فلذلك
عدم وقوع القبيح الى ابتداع فاعل ما لا يناسب لكانا
وقوعه والمقدرة على فعله واستحقاقه وكذلك الامر القبيح
صدوره عن الفاعلين المذكورين بمعنى عدم وقوع
القبيح عنهما البتة وجزما لا بمعنى زوال القدرة
على الاتيان كيف والكمال الواقعي ان لا يفعل
القبيح مع تمكن ان يصدر عنه وعدم الصدور المستند
لا الى ملاحظة القبح لا الى القصر الذي هو ممتنع بالنسبة اليه
كصدور الحركة ممن لا رجل له وكذا عدم وقوع

الى

الى بالنسبة للا فاقد شروط وجوده فان ذلك مما
لا يصير الشيء ممتنعا لعدم تحقق ما هو شرط في وجوده
وليس عدم تحقق ما قدر به او لامر اجل القبح فالظاهر
من ذلك ان القول بعدم تقدم وجوب شيء ما يوجب
ان يصدر عن الفاعل مع القول بالحسن والقبح العقليين
مما يجتمعان ثم لا يخفى على من له مسكة ان ما توقف من
الفعل ان لا في القوة الى معدوده بحيث يكون ليس
كيف يصح امتناع الافعال التي فعلناها ولو فعلناها
فليس مع زوال القدرة على الترك بتقدم وجوب
او ايجاب كما ذكروه وهذه الشهادة تكفينا في
ابطال القول اذعانا بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله
ظاهرا فان المعلوم من ظواهر الاخبار تحقق الاختيار
فيها مع عدم تحقق ايجاب او وجوب مطلقا للفاعل على حد
ونظير ما قلناه ان الواجب تعالى شأنه يفعل بالاختيار
وهو مطلق العنان في مشيته من غير ان يتحقق وجوب
عليه ومع ذلك ليس الافعال بالنسبة اليه سواء
بحيث لا يكون حسن ولا قبح كما يقوله الاشاعرة
بل يكون ذلك متحقق الواقع وفي نفس الامر بالنسبة
اليه ولا يكون الى عدم اختيار عن ضرورة
تحقق الوقوع كضرورة تحقق الضوء والاشراق
بالنسبة الى الشمس بل في كل ما فعل وصدر يجوز ان
لا يفعل ولا يصدر عنه وان كان قد فعل واما ما
ذكره الاشاعرة من ان الاشياء سواء الى الواجب بالنسبة اليه

[illegible] ذاته الموجودية [illegible]
ان يوجد شيئا جمع ملاحظة تلك الاقوال بحيز
العقل في ذكرهم وغيرهم فانه يلزم من
التشرع مطلقا وعليهم بالا تقيد وكيف والحاصل
من كلامهم ان جميع ما وقع في عالمنا هذا
وكذا ما يقع في النشأة الاخرى واقع على
مجرد العادات والاتفاق من غير ارتباط
وتعلق وسببية وتأثير وتأثر في شيء من الاشياء
واصل هذا الاصطلاح قول السوفسطائية
فانه مطلقا وعليهم يلزم بطلان جميع ما وجدناه
وشاهدناه من التأثيرات والتأثرات
والسببية والمسببية للاشياء بانفسها فانهم نفوا
لهم القول بوجود الاشياء بانفسها حسب والسوفسطائية
ينكرون هذا الوجود ايضا ويقولون ان ذلك
توهم وخيال فهم مشتركون في بطلان وجود الاثار
والارتباطات الواقعة العقلية ويفترقون
الاشاعرة الوجود على نفس تلك الوجودات
والسوفسطائية ينفون ذلك الوجود ايضا
فيفترقان في ذلك اصل هذا البطلان الحكمة وقد
قال الله تعالى ومن اوتي الحكمة فقد
اوتي خيرا كثيرا اولئك لا يفيد لهم من الكثير
ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور هذا
ما خطر لي في هذا المقام والله الموفق

المعين في الافتتاح والاختتام ه
تم بعون الله سبحانه في شهر محرم
الحرام سنة [illegible] هجري
والالف
حرره الفقير [illegible]
بن محمد الكوثري
عفي عنهما

المعقول الثاني ما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر ولم يكن في الاعيان ما يطابقه لا
او العوارض المختصة بالوجود الذهني قوله لو تصدق بعد الاول على الوجود والوجوب مثلا
دون الثاني فيه ان الاول ايضا لا يصدق على الوجود والوجوب اذ الواجب ليس
الوجود والوجوب مما يصدق على شيء مما انه لم يكن في الاعيان ما يطابقه
اذ الواجب مطابق لهما وجميع … بان محصل الكلام ان المعقول الثاني
من حيث انه عارض لم يكن له ما يطابقه وفيه ان الوجود من حيث انه قائم بنفسه
موجود في الواجب لا يكون معقولا ثانيا بل من حيث انه عارض للماهية الممكنة
معقول ثان وكذا … دون التعريف الاول … من عوارض الماهية
من حيث هي لا من عوارض الماهية المختصة بالوجود الذهني كما قال المحقق الطوسي في شرحه
وقيامه بالماهية من حيث هي فيه انه لما لم يكن عروض الوجود للماهية في ظرف
الخارج فحصل عروضه لها في الذهن فيصدق عليه انه من عوارض المختصة بالوجود
الذهني بمعنى ان الوجود الذهني مصحح للعروض لا ان يكون الوجود الذهني قيدا
للموضوع بمعنى ان يكون الموصوف مجموع الماهية والوجود الذهني ولا يخفى ان
كون الوجود من عوارض الماهية من حيث هي لا ينافي كون الوجود الذهني
مصححا للعروض ـ العف مد ظله العالي

قوله ان توجه التعريف بكذا ولم يكن في الاعيان ما يطابقه
بحيث يكون وجوده مستلزما لوجوده بالذات ولا يخفى ان وجود الواجب
وان كان موجودا في الاعيان لكنه لا يستلزم وجود المطلق العارض له
بالذات وان استلزم وجوده بالعرض … اذا وجد زيد مثلا كان
ذاته وذاتياته موجودة بالذات وعرضياته موجودة بالعرض …

الحكمة العملية هي الحكمة عن احوال الموجودات التي وجودها بقدرتنا واختيارنا
اعلم ان لفظ التي في هذا المقام توصيف صفة للاحوال لا للموجودات
لما صرح بان موضوع حكمة العملية هي النفس التي تتعلق من حيث تصدر عنها الافعال
والاعمال والاخلاق المحمودة والمذمومة وهي ليست مما يكون وجودها
بقدرتنا واختيارنا ـ العفار مد ظله العالي الى يوم ال

هر چه کلام … [illegible]
… حیرت بستیم
ضرورت … [illegible]
… [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي تجلى بسوابغ نعمه اقطار السموات والارضين والصلوة على محمد
سيد المرسلين وعترته الائمة الطاهرين اما بعد فيقول احقر المفتاقين
الى فيض ربه الغني عبد اللطيف بن محمد الرشتي غفر الله له ولوالديه
واحسن اليهما واليه لما ذهبت الى الحكم بان الوجود معقول ثان على مقتضى
بعض تفسيراته وانه ليس من مقتضيات البعض الاخر لحكم ما ذهب مخالف لبعض كلمات
اثار القدماء والمحدثين اردت ان انقل طائفة من عباراتهم من ثاني هذا
الحكم فالاولى بالمقام ان نذكر اولا ما قالوا في المعقولات قال الفاضل الميبدي المعقولات
الثانية هي ما لا يتعقل الا عارضا لمعقول اخر ولم يكن في الاعيان ما يطابقه وقيل
هي العوارض المخصوصة بالوجود الذهني ويصدق التفسير الاول على الوجود والوجوب
مثلا دون التفسير الثاني وقال السيد الباكي [illegible] وصدق تفسير الاول على الوجوب
والوجود يحتمل ان يكون بناء على ما تقرر من ان الوجود قائم بالماهية من حيث هي
وزيادته في التصور وتفصيله في شرح التجريد وحواشيه والوجوب كيفية نسبة
الوجود الى الماهية وعدم صدق تفسير الثاني باعتبار ان حاصله ان المعقول الثاني
هو العارض الذي للوجود الذهني بخصوصه مدخل في عروضه للماهية والوجود على القول
بالوجود عارض للماهية المساواة من الوجود والعدم مطلقا كما تقرر واشتهر فلم يكن
لخصوص الوجود الذهني مدخل في عروضه لها واما كان الوجوب كيفية نسبة الوجود
العام لم يكن لخصوص الوجود الذهني مدخل في عروضه وايضا هذا ما قال [illegible]
فالان نذكر ما قاله المحققون قال المحقق الطوسي [illegible] والتحقيق ان الوجود
عارض للماهية من حيث هي ولا يثبت هذه الحيثية للماهية الا في الذهن فلا يعرض
الوجود لها الا في الذهن ويؤيده كلام المحقق الدواني في حاشيته على التجريد حيث
قال في توجيه كلام هذا القائل ان تلك الحيثية لا تثبت لها الا في الذهن فالماهية من تلك
الحيثية لا يمكن الا في الذهن مع قطع النظر عن عارضه المسمى بالوجود فلا يزيد عليها
الا في الذهن وعلى هذا فالوجود من العوارض المخصوصة بالوجود الذهني او لخصوص الوجود
الذهني مدخل في عروضه والوجود لجميع [illegible] لكن لا نشترط الثبوت وعدم الخلط

بالعارض في ظرف الوجود كما نقل عنه العلامة في حاشيته هذه في موضع اخر وانما
الوجوب فلو كيفية النسبة التي يتحصل نفسه في الخارج كيف عارضها وبما ذكرنا
ظهر صدق التعريف الثاني عليهما كالاول وخبط الشارح وما ذكره المحقق في حاشية
علاج للفاسد بالفاسد [illegible] قال
الشارح في شرح الجديد [illegible] المعقولات الثانية [illegible] لا يتعقل
الا عارضا لمعقول اخر [illegible] فربما توهم انه يحتاج الى قيد اخر لاخراج
الاضافات كالابوة [illegible]
لان الاضافات [illegible] صدق عليها انها لا تعقل الا عارضة لامر اخر لكن لا
يصدق عليها انها عارضة لمعقول اخر لان حاصله [illegible] عروض ذلك
العارض وجد المعروض وذلك [illegible] عروضه [illegible] العقل لا يمكن ان
يكون موجودا في الخارج بل يجب ان لا يكون في المرتبة الثانية في العقل وهي المعقولات
الثانية وقال المحقق الدواني في الحاشية القديمة عرفها السيد الشريف
قدس سره في حاشية المطالع بانها عوارض للماهية يحاذيها الوجود الذهني اي ما للوجود
الذهني بخصوصه مدخل في عروضه ثم قال وانما سمي معقولات ثانية لانها في
المرتبة الثانية من التعقل الا ترى انه لا يمكن ان يتعقل معنى الكلية مثلا الا بعد
تعقل مفهوم يعتبر عروضها له واما تسميتها في هذا التعريف [illegible] ثم توجه المناقشة
بان العوارض الذهنية لم لا يجوز ان ينفك تعقلها عن تعقل معروضاتها
والامثلة الجزئية لا تفيد انتهى كلامه اقول حاصل ما ذكره كما اخذت من بعض
فحول الاعلام بعبارة [illegible] ان المعقول الثاني والعوارض الذهنية قد يكون في مرتبة ثانية
من التعقل لكن ليس [illegible] الثانوية [illegible] كالكلية والجنسية والفصلية مثلا لكن
لا يدرك تعقلها ما لم يتفرع [illegible] الكلية والمفهوم الآلية لا
تعقل في الامور الشخصية والاشياء الجزئية قال المعلم الثاني قدس سره
قد [illegible] الظنون [illegible] معقولات الثانية [illegible]
[illegible] انما المعقولات في الدرجة الثانية اي لا في الدرجة الاولى

عارضة لا تحصل فيبطل وثبت بالاستغناء وينتقض تارة وبمنع التمام بل لزوم القضية
وانشاء اخرى بحث منه قدس سره اشار اليه بالكلية الشريف المحقق حيث ذهب
الى ان المعقول الثانية وان كان في الدرجة الثانية من التعقل وادعى الاستغناء
التام في اثبات ما ذهب اليه والمعلم نور مرقده نقض الاستغناء بالوجه والوجود
او حمل اول من المعقولات ذهب في الدرجة الثانية مستندا بانه لم يمنع كون
الاستغناء ... ومنع تارة اخرى لزوم القضية اثبتها قال العلامة الطوسي
روح الله روحه الوجه من المحمولات العقلية لامتناع استغنائه عن المحل
وحصوله فيه من المعقولات الثانية **اقول** الخارج عنه لانه ليس بموجود في
الخارج والا لكان له وجود آخر موجود في الخارج انه تسلسل الموجودات ثم
قال اقول هذا الكلام من المصنف والحكماء القائلين بكون وجود الواجب عين
ذاته مما لا يكاد يصح فانهم لما قالوا بكون وجود الواجب قائما بنفسه لم يصح منهم
الحكم بامتناع استغناء الوجود عن المحل ولما قالوا بكونه موجودا في الخارج
لم يصح منهم الحكم بان الوجود من المعقولات الثانية ولما قالوا بكون الواجب
موجودا بوجود هو نفسه لم يصح منهم الاحتجاج بان الوجود لو كان موجودا لكان
له وجود آخر لا يقال هذا الكلام في مفهوم الوجود المطلق وهو المحكوم عليه بالمعقولية
الثانية والذي هو الموجود في الخارج وعين الواجب وقائم بنفسه هو الوجود
الخاص الذي من افراده لا مفهوم الوجود المطلق لانا نقول اذا حكم على مفهوم
كلي بانه موجود في الخارج او ليس بموجود فيه او حكم بانه مستغن عن المحل او ليس بمستغن
عنه كان ذلك حكما على ما صدق عليه من الافراد والا فلا اشتباه في انه
لا شيء من المفهومات الكلية بموجود في الخارج اذ لا وجود في الخارج الا للاشخاص
فلا وجه لتخصيص هذا الحكم بمفهوم الوجود الا لاقامة الدليل على ذلك واذا قيل
للحيوان انه موجود كان معناه ان افراده موجودات واما المشتقات
كالابيض والاسود فاذا قيل انها موجودة كان معناه ان افراد
ماخذ اشتقاقها موجودة في الخارج بعموم الكلي لا يقال انه موجود في الخارج

لان ماخذ اشتقاقه اعني البياض ليس له وجود خارجي انتهى كلامه اقول غرض المصنف
اثبات ان الوجود من المعقولات الثانية ولما كان انتهاض هذا المطلوب موقوفا على
اثبات انه من الصفات الذهنية قال والوجود من المحمولات لامتناع استغنائه
عن المحل واما انه من المحمولات العقلية والصفات الذهنية فلامتناع حصوله
في المحل حصولا خارجيا كما سبق من ان ذلك يقتضي كون الماهية موجودة في الخارج
قبل قيام الوجود بها على مقتضى قاعدة الفرعية او كون الماهية ممتازة في
الخارج عن الامر المسمى بالوجود بما هي لان قيام الصفة بالموصوف واتصافه
بها في اي ظرف يقتضي تميز الموصوف عن الصفة في ذلك الظرف والماهية
ليست بالقياس الى الوجود بما هي كذلك في الخارج لان الخارج ظرف للخلط
لا للتعرية فلا يتحقق الاتصاف والماهية بالوجود بما هي في الخارج على ما اقتضته
قاعدة الاستلزام فثبت ان الوجود من المحمولات العقلية وهذا القدر
كاف في كونه معقولا ثانيا اولا معنى للمعقول الثاني الا ما كان جميع افراده عارضة
ذهنيا والوجود كذلك لانه لا ينتزع الا من الامور الذهنية والالزم اما
كون الماهية موجودة قبل قيام الوجود بها عند القائلين بقاعدة الفرعية
واما ثبوت الوجود عن الماهية في الخارج عند القائلين بقاعدة الاستلزام
وهما محالان وبالجملة لا معنى للاستدلال على كون الوجود من المعقولات الثانية
بعد اثبات انه من المحمولات العقلية كما فعله الشارح حيث زعم ان قول المصنف ومن
المعقولات الثانية مجرد الدعوى بلا دليل والذي سبق ليس مما يدل على صحة هذا الحكم
بل زعم ان صحته موقوفة على ما قاله من ان الوجود لو كان موجودا لكان له وجود
آخر ثم اعترض عليه بقوله ولما قالوا بكون الواجب موجودا بوجود هو نفسه لم يصح
منهم الاحتجاج بان الوجود لو كان موجودا لكان له وجود آخر فظهر انه فاع
هذا الاعتراض على المصنف حيث ظن انه اراد اثبات كون الوجود من المعقولات الثانية
بكونه من المحمولات العقلية لا نعم لو كان مراد المصنف ما ذكرت من الاستدلال
على كون الوجود من ثواني المعقولات بكونه من المحمولات العقلية لوجب ان يقول

بل قوله وهو من المعقولات الثانية بالواو فهو بالفاء لكن متفرعا على الدليل
تفريع النتيجة على المقدمات كما هو الشايع لانا نقول دعوى وجوب دخول الفاء في
النتيجة غير مسموعة نعم ربما يسمع دعوى الاولوية فيه كما قال بعض الاعلام وانت تعلم
ان الاولى في كلام المحشي ان يقول الى آخره وهو من المعقولات الثانية بالواو و
فهو بالفاء لكن متفرعا على ما تقدم وح لا حاجة الى الاستدلال عليه كما
فعله الشارح انتهى كلام بعض الاعلام بعين عبارته وقد كنت سمعت من بعض فحول
الاعلام ان الاستفادة منه لعله انه يقول ان البلغاء كثيرا ما يتركون
الاتيان بالفاء التفريعية ابدا لان مدخولها حكم من احكام موضوع
تلك المسئلة سيما عند ظهور التفريع واتصال النتيجة بالمقدمات ولما كان
الوجود يصح ان يحكم عليه بانه معقول ثان عدل عما هو الظاهر من الاتيان بالفاء
الى الواو فنا الحري الآن ان نشرع في دفع البحث الاول السابق عن المقدمة
ولما توقف ذلك الدفع على تحقيق معنى عينية وجود الواجب لان من البحث
مبنيا عليه فاقول اني توكلت على الله وتمسك بالعروة الوثقى
المشهور من معنى عينية الوجود هو كون ذات الواجب تعالى مناب المهية
مع الوجود بمعنى ان الاثر المترتب على المهية الموجودة يترتب على ذات
الواجب تعالى هو ذات ولا معنى للعينية بهذا المعنى الا نفي ما سوى صفة تكون
وجود الواجب عين ذاته على هذا المعنى لا ينافي كونه من المحمولات المنتزعة
المتحقق بدون المحل فاندفع به البحث الاول لان معنى قولهم وجود الواجب قائم
بنفسه ان الواجب قائم بنفسه ولا وجود له وقد كنت [illegible] انه لا يكون
من الصفات العينية فانه مع البحث الثاني انه فقد ثبت انه من المعقولات الثانية
لان معنى قولهم وجود الواجب موجود في الخارج معناه ان الواجب موجود
في الخارج بذاته من غير قيام الوجود به والبحث الثالث وان لم يمكن دفعه بما تقرر في
اثبات كون الوجود من المعقولات الثانية بعد اثبات كونه من المحمولات
العقلية لكن يمكن دفعه بان معنى قولهم الواجب موجود بوجود هو نفسه ان

ان الواجب بذاته يترتب عليه ما يترتب على المهيات الموجودة فيصح ح
الاحتجاج بانه لو كان الوجود الكامل موجودا في الخارج لكان له وجود آخر والبحث
يمكن دفعه بان الايجاب انتزاعية حمل المشتق على [illegible] عينية الوجود
كما تقرر عند استادنا واستاد اساتذته المحقق بالاستحقاق من ان
مناط العينية ان ذات الواجب تعالى مصداق حمل الوجود عليه ومن حمل
حيثية تعليلية كما هو شان حمل الذاتيات والاولى في تمثيل ذلك زيد حيوان
وزيد انسان [illegible] الحيوان والانسان ونحوهما من الذاتيات بحمل على
زيد ومصداق الحمل [illegible] ذات زيد بذاته مع قطع النظر عن الحيثيات كلها
كذلك حمل الوجود على الواجب ومصداق حمله ليس الا ذات الواجب بذاته
القيومية بخلاف حمل الوجود على زيد فان مصداق ذلك الحكم والحمل
هو ذات زيد لكن لا بذاته بل بعد ملاحظة حيثية تعليلية فقط عند
المعلم الثالث قدس سره دام ظله وملاحظة تلك الحيثية او ملاحظة وجه المعلول
عند العلامة الدواني وبين المعلم والعلامة في هذه المسئلة منازعات ومشاجرات
قد بسطناها في بعض تعاليقنا في الافق المبين من مصنفات المعلم الثالث
فمن احب الاطلاع عليها فليرجع اليه ولا بأس بذكر طائفة من
تلك المشاجرات ههنا قال العلامة الدواني والتحقيق انه ليس
في الخارج مثلا الا المهية من دون ان يكون لها امر يسمى بالوجود ثم العقل
بضرب من التحليل ينتزع منه ذلك الامر ويصفه به ومطابق هذا الحكم ومصداقه
عين تلك الهوية العينية كما ينتزع من زيد مثلا الانسان بنفسه ويحكم ان الانسان
ثابت له مع ان مصداق الحكم ومطابقه ليس الا ذات زيد وقس عليه
الموجود في الخارج فان قلت فما الفرق بين الوجود والذاتيات مع
ان كليهما ينتزع من الذات قلت ملاحظة الذات كافية في انتزاع
الذاتيات بخلاف الوجود ونظايره اذ لا بد فيه من امر آخر مثل وجود
علته او تاثيره الى غير ذلك قال سيدنا وسندنا ومولانا المعلم الثالث

بسطناها
ملاحظة

من عده ومقبل المحقق انه ليس في ظرف الوجود الا نفس الماهية ثم العقل بضرب من
التحليل ينتزع منها الموجودية والضرورة المصدرية ويصفها به ويحكم عليها بها لكن
الا ان مصداق الحمل ومطابق الحكم هو نفس الماهية وذلك الظرف لا امر زائد
يقوم بها فيصح الحمل بما علم ان الامر ان فيه اشبه حمل الذاتيات
حينئذ ان مصداق الحمل ومطابق الحكم هناك ليس الا نفس ذات الموضوع
والوجود فى الوضعيات الا ان حقيقة حمل عن ذلك ثابتة وانما الموضوع
هناك نفسها تتحمل مصداقية الحمل مع قطع النظر عن الحيثية كانت
غير ما هو اما حمل الوجود فمصداقه نفس ذات الموضوع لكن لا من حيث
بل باعتبار صدورها على العلة لها فاذا توقفت بغيره او بذاته لما صح
حمل الوجود قطعا وربما يعود الى الحكم بها مشاهدة ترتب آثار الماهية عليها
فيعرف ان مصداق الحمل محقق فيحكم بصحة الحمل الا ان ترتب الآثار مصداق
الحمل اذ كما ظن فقد فارق حمل الذاتيات من تلك الجهة وكتب
فى الحاشية الطالب بعض من قرئ معه حل عرض التشخص وهو من
بعد النظر فان ترتب الآثار متأخر عن مرتبة الموجودية ومصداق الحمل
متقدم اى الحج صدق الحمل الا باعتباره اقول اراد المعلم الثاني
هو ما ذهب اليه العلامة الدوانى من ان مصداق حمل الوجود على الماهية
قد يكون آثار تلك الماهية الموجودة وعللها انها وحاصل ما ذكر فى مقام
الرد ان مصداق مطلق الحمل متقدم على الحمل لانه مما يتوقف عليه صدق الحمل
فمصداق حمل الوجود على الماهية متقدم على مرتبة وجود الماهية وهو مرتبة وجود
الماهية متقدمة على معلولات تلك الماهية الموجودة فلو كانت الآثار
مصداقا لحمل وجود الماهية عليها لزم تقدم المعلول على العلة لان السابق
على السابق على الشئ سابق على ذلك الشئ ولنا فى هذا المقام كلام
لآخر لولم يكن تركا للادب بالنسبة الى انبياء الرد عالى لكن
الحق احق بالاتباع على ما قاله الحكيم الالهى افلاطون بقراط

حيث قال ما انى اقول فالحق احق بالاتباع واولى النقضة ثابت العلى الكريم لا اول
ولا قوة الا بالله العلى العظيم لفظ الحمل مشترك بين الحكم الذهنى والعلم التصديقى
كالتصديق بان النار موجودة مثلا ويتبع الحمل بالحكم الحملى وبين ايجاد
الموضوع مع المحمول ايجاد الوجود فان فى وجود المعلول متوقف من مرتبة الايجاد
ومن مرتبة الحمل بالمعنى الثانى فلا يتيقن ان يكون مصداقا للحمل بهذا المعنى ولم يكن له
الا وان مصداق الحمل لا يكون متوقفا عن الحكم الحملى ولا عن مرتبة التصديق بان
النار موجودة او حارة مثلا فيتيقن ان يكون مصداق للحكم الحملى المسمى بالتصديق
بهذا الامر او العلاقة ولا شك ان ملاحظة ترتب الآثار يجوز ان يكون
مصداقا لهذا الحمل موجودة ان عرض هو الدخان مثلا فيعد صح التصديق
بان النار موجودة هنالك لكن الدخان الذى هو معلول النار يصدق على ان النار
موجودة وان الدخان متقدم على ذلك الحكم يرشدك بما قلنا لفظة
الملاحظة الواقعة فى عبارة العلامة حيث قال ملاحظة الذات كافية الى
قوله اذ لا بد فيه من ملاحظة امر آخر لان الملاحظة انما هو فى الحكم يعنى الى الحمل الواقع
بمعنى ايجاد الموضوع والمحمول فى الوجود لانه فى ذلك ان النار موجودة او حارة
حتى الى بعض الامر مع قطع النظر عن ملاحظة الغير والعلامة لم يصرح بلفظ الحمل
فى مقام التحقيق من هذه الحاشية بل صرح بلفظ الحكم المساوق للعلم التصديقى
والادراك الاذعانى حيث قال مطابق هذا الحكم ومصداقه على انه لو صرح
بالحمل لكنت اقرر بالحكم الحملى نعم العلامة فى اثناء بعض حواشيه ذكر
مصداق الحمل بمعنى الايجاد فى الوجود ولم يذكر هناك وجه الآثار ولا
قدح فى ذكر ما قاله هناك هيهنا اذ كان كلامه مفيدا فى مقامنا هذا الذى
نحن فى بيان اثباته من ان عينية الوجود لا ينافى كونه معقولا ثانيا فالعلم
ذوق المتالهين فنقول هذا المعنى العام المشترك فيه من المعقولات الثانية
وليس عينا لشئ من الموجودات نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته كما ان
مصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمجعول فى الجميع ذاته
الذهنى الا ان الاول الذى هو مبدأ انتزاع المحمول فى الممكنات ذاته

من حيث انه منتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته فانه كما سبق عندهم
وجود قائم بذاته فوق ذاته بحيث لا ذاته حظ الاتصاف بحسب الوجود
المطلق بخلاف غيره انتهى كلامه وهذا لا يخفى على الحكم الحلى كغيره وكذا بحث
الآتي وقال في شرح التجريد لكتاب التجريد وقد حمل بعض بحث اجاب بان هو الحكم
ثبوت المحمول للموضوع وهذا في غيره بالحكم بما يعني منه وحقيقتها ادراك
ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ثم قال بعض اهل الاصل المتأخرين عنه ما حاصله
ذاتا قال العلامة الدواني حيث قال الآن وحقيقتها ادراك ان النسبة
واقعة او ليست بواقعة [illegible] اذعان وقوع النسبة او لا وقوعها
ثم قال في الحاشية اخرى [illegible] قول الآن مع وهو ان الحمل الاتحاد المتغايرين في تحقيق
يحمل بمعنى الحكم الحمل وهو الاذعان تفسيره وقد يطلق على متعلقه والمراد ههنا
ولا [illegible] بان [illegible] المتغايرين معنويا بحسب الذات فانه متعلق الحكم اعني
وقوع النسبة انتهى وما حمله [illegible] الا وجه الثاني ومعلوله واسطة في الاثبات
كما قاله العلامة لا حرفية ثم لا يمكن ان الحمل واسطة في الثبوت والوجود
والعدد قالوا ما من برهان ان [illegible] الا ويمكن جعله برهان لم بعينه الى الوجه
الاذعان والتصور الذهنية والعجب من [illegible] الا انك قدس سره انه [illegible]
بهذه المسئلة واختلف هذا الاصل في مواضع عديدة منها ما قاله في
بعض حواشيه حيث جعل ترتب الآثار كاشفا عن صحة الحمل بقوله ذهنا
يعود الحكم بها مشاهدة ترتب آثار النسبة عليها فيتوقف الآن ما هو
مصداق الحمل المحقق فيحكم بصحة الحمل انتهى كلامه ثم رجع وحكم بان ما قاله
العلامة ظن من قبيل التحقيق الصرف انتم مع انه لا فرق بين ما قاله العلامة
وبين ما قاله المعلم الثالث بل ما قاله العلامة مما اخذ منه كلام المعلم والحق
ان ما كتب فيه من ان عينية الوجه بهذا المعنى لا تهافت بينها وبين كونه
من المعقولات الثانية قال العلامة الدواني في جواب الايرادات الثلثة عند
قول الماتن لانهم لما قالوا ان وجود الواجب قائم بنفسه الا قوله لم يقع منهم

الاحتجاج بان الوجود لو كان زائدا لكان له وجود آخر كلا ما نهية العبارة
الا انهم حيث حكموا بكون الوجود من المعقولات الثانية اراد وابه مفهوم
الموجود بالمعنى الذي سبق تصويره على ما قام به الوجود اسم من ان يكون بطريق
قيام الوصف بالموصوف لقيام الكلي [illegible] بذاته ولكن هذا المعنى معقولا ثانيا
لا ينافي كون فرد من افراد الوجود موجودا او نظرا ان المعقولات الثانية
مطلقا من المشتقات فانهم صرحوا في فن المنطق وظاهر ان موضوعه
المشتقات مثل الجنس والفصل والكلي وغيرها لا مبادئها والعرضية ذلك
من [illegible] في بحث الكليات وقولهم [illegible] الا في هذا
في الخارج [illegible] بالعوارض في الخارج المحمول [illegible] المحكي ونظايرها
من المعقولات الثانية مع وجود افرادها في الخارج ولئن سلمنا
انها من المشتقات والمبادي فمرادهم منها المشتق ثم لو سلمنا
ان مرادهم المبدا فلا نسلم الا كون مفهوم ما من المعقولات الثانية
ينافي ان يكون له فرد موجود في الخارج يحمل عليه مواطاة اذا كان ذلك
المفهوم عارضا في ضمن حقيقة للاشياء في العقل فيكون باعتبار تلك
الحصص من المعقولات الثانية وباعتبار ذلك الفرد موجودا خارجيا نعم لا يمكن
الحكم عليه بانه معدوم في الخارج مطلقا لوجود بعض افراده فعليك
ان تتامل في هذه الحاشية حق التامل ليظهر لك انحطاط الخلاف
عن محل المتنازع فيه وقال الشارح والفرق [illegible] تحقق في الخارج فرد من افراد
الوجود المطلق اعني الوجود الواجبي كان للوجود المطلق ما يطابقه في الاعيان
فكيف يكون الوجود المطلق من المعقولات الثانية فانه عبارة عما لا يعقل
الا عارضا لمعقول آخر ولم يكن في الاعيان ما يطابقه اقول هذه الجملة من الشارح
وممن عن غيبة من القائلين بعروض الوجود المطلق للواجب الذي هو عين
[illegible] لان الواجب [illegible] فرد بالعرض للوجود
المطلق ولا [illegible] بين كونه ذا فرد خارجي بالعرض وقول العرف لم يكن

نحو الاعيان ما يلتبس بصفاته كما هو المجهول وهو لم يكن في الاعيان يصدق ان
للمتعقل اثباتا بالضرورة وكذا ان انتفى لكون الطبيعة من المعقولات الثانية
هو الموجودية الخارجية بالذات ووجود فرد بالعرض كما قرره في الطبيعة
بحيث يصدق عليها انها موجودة في الخارج وجودا بالذات تحقيقه بل على سبيل
العرض والمجاز في الاتصاف … الموجود … بالعرض … ما هو
صادق على الموجود …
… للذوات … موجودة بالعرض … في النفاد
الوجود للشيء قد يكون بالذات … وقد يكون بالعرض
على وجه … بعض … المقام ان ما بالعرض … فيما يكون
موصوفا حقيقة بذلك الشيء وبالجملة لا معنى لكون الشيء موجودا بالعرض الا ان
جاره موجود واجاب العلامة الدواني عما قاله الشارح من قوله لا يتم
التحقق الى آخره بقوله اقول هذه المفهوم من حيث انه عارض ليس له
ما يطابقه في الاعيان وان كان له من حيث [حيثية] اخرى ما يطابقه في الخارج
فهو معقول ثان باعتبار حصصه العارضة للماهيات في العقل موجود …
الفرد القائم بذاته ولا نم ان من شرط المعقول الثاني ان لا يكون موجودا في جميع
الاعتبارات بل شرطه ان لا يكون موجودا فيه باعتبار الاول هو به معقول
ثان كالحصص في مثالنا … ان صدق الوجود المطلق على الواجب … صدق
عقلي اذ لو كان صدقه عليه بحسب الخارج يتوقف على كونه موجودا في الخارج
بناء على القاعدة المشهورة ثم وجود ذلك المفهوم لا ينافي كونه معقولا
ثانيا كما اورد … ان قوله اذ لو كان صدقه عليه بحسب الخارج لتوقف على كونه
موجودا في الخارج بناء على القاعدة المشهورة من ان ثبوت الشيء للشيء فرع
ثبوت المثبت له … الا ان الواجب لما كان موجودا بنفسه … اتصافه
بالوجود المطلق في الخارج لتوقفه على اتصافه بالوجود المطلق ثم لو كان
موجودية الواجب بالوجود المطلق لامتنع اتصافه به في الخارج فظهر انه

بما ذكرناه ان الحكم بصدق نفس الامر على الوجود او الوجوب يتوقف على التكلفات
المذكورة ولا يكفي الحكم بانتفائه عنها … ارتكاب تلك التكلفات وبعد
ارتكاب امثال هذه التكلفات يمكن الحكم بصدق نفس الامر عليها بل لا حاجة
… الى ارتكاب شيء من التكلفات فان الواقع المكلف من قبل
… كان … صدقه عليها اذ المبدأ … القضية … وانه
خلاف التحقيق ولما جاز الكلام الى هنا … ان نذكر ما يدل
على صحة صدق نفس الامر عليها ما قال … في الحاشية …
احكامها … اللازم فاللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشيء وذلك … الماهية
فلا يمكن تقسيم … الى قسمة … اللازم بحسب المعنى الى لازم
الماهية ولازم الوجود كما يدل على التعريف المشهور حيث اخذ الماهية في …
وهو اي اللازم الذي … اقسام منه ما يكون معروضه نفس الماهية في نفس
الامر مطلقا ولا مدخل لخصوص احد وجوديها اي الخارجي والذهني في
المعروض كالزوجية بالنسبة الى الاربعة ومنه ما يكون معروضه الماهية
الموجودة في الخارج كالاضاءة للنار ومنه ما يكون معروضه الماهية الموجودة
في الذهن قال شارح … لكتاب التجريد وهذه اي القسم الثالث
يسمى معقولات ثانية لكونها في الدرجة الثانية من التعقل ومعروضاتها
تسمى معقولات اولى وقال المصنف والوجود من المحمولات العقلية
لامتناع استغنائه عن المحل وحصوله فيه وهو من المعقولات الثانية
وكذا العدم وجهاتهما اي الوجوب والامكان والامتناع من المعقولات
الثانية لان عوارض الماهية على ثلاثة اقسام منها ما يكون عارضة
لنفس الماهية في نفس الامر ولا مدخل لخصوصية احد وجوديها الخارجي
والذهني في عروضها كالزوجية بالنسبة الى الاربعة ومنها ما يكون
عروضها للماهية بحسب وجودها الخارجي كالاضاءة والاحراق للنار ومنها
ما يكون عروضها للماهية بحسب وجودها الذهني وقد نوقش السيد من هذه العبارة

ان لازم الماهية ما لا يكون فيه للوجود مدخل اصلا لا انها لا بد وجود في نفس الامر مطلقا

ولا انها الوجود خارجي ولا انها الوجود ذهني فقد صرح انه يمتنع عروض

شيء من العوارض لمعروضها مجردا مما لم يكن ذلك العروض [illegible] خواتم الحكمة

السيد السند قال ان لوازم الماهية امور عقلية انتزاعية تحكي

عروضها للماهية بحسب اعتبار الذهن لا انها امور موجودة من الماهية

بالفعل بل الماهية تقتضي حصولها عندما يعرب من القوة على نفسها لو كانت

فانما يكون من اسباب اخر متكثرة حيث ان لازم الماهية ومثال لازم

الوجود حيث حكم بان لازم الماهية ما لا دخل لامر المستتر بالوجود فيه على

ما كانت علة الماهية وعلة الوجود عند بعض متأخري المشتهرة بالكاشفة

حيث فسروا العلة الى علة الماهية كالمادة والصورة والى علة الوجود كالفاعل والغاية

مثلا سبح الذهول عن ان الوجود ليس امرا وراء الماهية في طرف الخارج وان

اثر الجاعل نفس الماهية بحقيقتها التصورية ثم العقل يعرب من التحليل

ينتزع منها الوجود والحق ان لازم الماهية لا وجه رأسا بل بالفعل على ما كونت

لازم الوجود في الخارج مثلا وليس التغاير بينهما باعتبار ان لازم الماهية

لا دخل فيه للوجود اصلا وله دخل في لازم الوجود بل الفرق بينهما ان لازم الماهية

مستغن عن خصوص الوجود خارجيا وذهنيا وليس له فاقة الا الى الوجود

في نفس الامر مطلقا والخصوصيات ملغاة الاعتبار هناك ولازم الوجود

الخارجي ليس كذلك فانه لا بد له من خصوص الوجود الخارجي كما ان اللازم

الذهني لا بد له من خصوص الوجود في الذهن واعترض العلامة الدواني

على السيد السند بانه حيث لو كان لازم الماهية ما لا يكون للوجود فيه

دخل اصلا وكان اللازم ثابتا للماهية بالقوة لزم ان يكون جميع العوارض

لوازم الماهية لان الماهية تستلزم الاتصاف بها بغرب من القوة ضرورة

ان القوة هنا محمولة على الامكان الذاتي لو لازم الماهية واجاب عنه السيد السند

بان اللازم لزوم كون جميع العوارض لوازم الماهية انما يلزم ذلك ان لو كان ما ذكرناه

مرضيا بل الماهية تقتضي حصولها عندما يعرب من القوة ثم فرق بين لازم الماهية ولزوم [illegible]

حكم من احكامه من الاحكام انه يكون اللازم والملزوم مشتركين في بعض الاحكام مثل

بعض الاعلام لازم [illegible] واما ان يكون بحسب الوجود فالعارض معروضه يمتنع ذلك

الشيء الثاني في الخارج منفكا عن وجود الاول كما يكون الجسم والسواد او ما

خارجيا [illegible] ان يكون ذلك بحسب الوجود الذهني [illegible] حصول الشيء

الثاني والاخر [illegible] حصول الشيء الاول في الذهن [illegible] يمتنع ادراك

بدون ادراك الاول [illegible] ذهنيا [illegible] ان يكون الى الماهية [illegible]

على [illegible] ماهية الوجود [illegible] حتى ذلك اللازم بل انما وجدت كانت

موصوفة به [illegible] الماهية ولا شك ان الوجود ليس من لوازم الوجود الخارجي لانه

مما يمتنع ان يكون في الخارج طرفا لعروض الوجود لو كان وجودا خارجيا الذي هو مقتضى

قاعدة الفرعية والذي هو مقتضى قاعدة الاستلزام كما مر والظاهر انه لا يكون من لوازم الذهن

ايضا [illegible] انه لا ان لازم الماهية لا بد من ان لا يمتنع عروضه في الخارج وقد يكون ان

الوجود يمتنع ان يتصف به المعتقد في الخارج فقد ثبت ان لا يكون من لوازم الوجود الذهني

فقد ثبت كونه معقولا ثانيا كما صرح به الشيخ في شرحه لكتاب التجريد فيعود عليه ان

العوارض المخصوصة بالوجود الذهني لا يعرض الا للوجود الذهني حيث العروض في الوجود

بان يكون القضية القائلة زيد موجود حقيقية ومعناه [illegible] باخذ ذات زيد مع

وصف كونه في الذهن ويجعل المجموع المركب من الذات والوصف موضوعا للوجود حتى

يلزم المنافاة بين قولنا الوجود معقول ثان [illegible] المعقول ويحمل

بالمعية من حيث هي بل معنى ان الوجود الذهني له دخل في عروض الوجود للماهية وحمل

الماهية وحدها معروضة للوجود والوجود الذهني مصحح للعروض على نحو ما قال زيد

اسود في الخارج لان معناه ان زيدا انما يوصف بالسواد والوجود الخارجي

مصحح للعروض لا بمعنى ان زيدا مع الوجود الخارجي من حيث المجموع مركب من الذات

والوصف معروض للسواد ضرورة ان السواد يمتنع ان يعرض الوجود [illegible] الوجود

شيء منه ان كان معروض السواد ولو مع شيء آخر فالحكم بالمنافاة بين

جزء المعروضة بين في الذهن انه لان الوجه الذهني مصحح للعروض وليس جزء للمعروض فكانه
جميع عروض الكلية لنزوم الكليات عروضا ذهنيا ما لم يكن الكلي موجودا في الذهن مصححا
للاتصاف بناء على المقدمة المشهورة من قاعدة الفرعية كذلك يمتنع اتصاف المبتدأ بالوجه
الخارجي وكان اتصافا ذهنيا ما لم يكن للكلية وجه في الذهن ما يكون بين الكلية والوجه كون
احدهما كالكلية معقولا ثانيا فيخرج الاول و نحكم صرف كما نقول السيد في شرحه لكتاب التجريد
واليه اشار بان الوجه من اوائل المعقولات يجوز التغير ولو ما لا يعقل الا عارضا
لمعقول آخر ولم يكن في الاعيان ما يطابقه وليس منها بعض آخر لكم ساذج كما
نقول السيد في شرحه للمشبه للرسالة بالعداية وتبعه الفاضل السماكي عليه الرحمة
والعنوان كما نقلته ولا يرد لو كان للوجه الذهني مدخل في عروض الوجه للكلية
يلزم التسلسل لان الوجه الذهني المصحح للعروض انه معقول ثاني فلابد له من وجه آخر
ذهني مصحح لعروض الوجه الذهني للكلية وهكذا الا انا نقول ان للوجه الذهني مدخل في
العروض مدخلية ظرفية خلطية لا مدخلية القيدية والوجه الذهني الماخوذ بهذا
الاعتبار لا يكون معقولا ثانيا لان الوجه الماخوذ من حيث الكلية يمتنع ان يكون عارضا
من حيث انه مخلوط على الماهية مخلوطة ظرفية لا يرد يمكن ان يعتبر هذا النحو
من الوجه عارضا ومعقولا ثانيا فلابد من مصحح آخر وهكذا الا انا نقول
هذا النحو من التمادي والتسلسل ينقطع بانقطاع الاعتبار والتعمل اذ
ليس للذهن ان يعتبر الوجودات الغير المتناهية الماخوذة ظرفا
ومخلوطة عارضا ومعقولا ثانيا ه تم بالخير والظفر على كابر

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

اما بعد حمد الله فتاح القلوب مناح الغيوب والصلوة والسلام
على صفيه المحبوب ونبيه المربوب وعلى آله المطهرين عن ارجاس
الذنوب وذريته المحبوب فقد سألني الاخ في الدين والمحب في
الله الجليل الفاضل الكامل جامع فنون الكمالات و
الفضائل حاوي جميع الخصائل والفضائل الشمائل التقي
النقي الذكي الزكي الالمعي الاورعي مولانا سعد الدين
محمد الاسترابادي اسبغ الله عليه فضائله وبقي بوجوده القدسية
ايام دولته ان اختار في تحقيق افعال العباد
واما مسئول ان اكتب له ما حضرني في الوقت من الدقائق
المتعلقة بمسئلة خلق الاعمال حسبما تقرر لدي وتبين
على غير ما نسج على منوال مسطورات الكتب المتداولة
والصحف المتناولة وحيث كان هذه المسئلة من غوامض الاسرار
ولذلك اضطرب فيها اقوال الائمة الكبار وزلت الايدي
والابصار كما تشهد به ممارسة صناعة الحكمة والكلام
وتنبئ عنه من تتبع اقاويل هولاء الجلة الاعلام وكنت
مع الضعف في غفلة ممتطيا غوارب الاغتراب
والاسفار عن كتب الشيات على مناكب
الصحف والاسفار رضيت العلم عن سلمي اقتصر باطلة
ودعوى ادراكي الصبي ورواحله واستعفيت عن المسامحة
اولا ثم تكرر الطلب ولم تمكن من انجاح الارب
فقد شرعت في الكتاب مقتصرا على مجردات ما في الخاطر و
الموجهات الحرية بالاملاء ربنا رب العالمين ملهم الصواب

انه مفتح الابواب وملهم الصواب افيض في المقصود مستفيضا
من المطول والحواشي فاقول ان افعال
العباد دائرة بحسب الاحتمالات العقلية بين امور الاول
ان يكون حصولها بقدرة الله تعالى وارادته من غير
مدخل لقدرة العباد وارادتهم الثاني ان يكون حصولها
بقدرة العبد وارادته من غير مدخل لقدرة الله وارادته
فيه اصلا بلا واسطة اذ لا ينكر عاقل ان الاقدار والتمكين مستندان
اليه تعالى ابتداء او بواسطة الثالث ان يكون حصولها
بمجموع القدرتين وذلك بان يكون المؤثر قدرة الله
بواسطة قدرة العبد او بالعكس او يكون المؤثر مجموعهما
من غير تخصيص احدهما بالمؤثرية والاخرى بالآلية وقد
ذهب الى كل من الاحتمالات ما خلا الاحتمال الرابع
من محتملات الشق الثالث طائفة اما الاول فقد ذهب
اليه الاشعري ومن وافقه واما الثاني فقد ذهب اليه
المعتزلة القائلون بان العبد خالق لافعاله الاختيارية
بقدرته وارادته وان كان الاقدار والتمكين من الله
والله عالم في الازل بافعال العبد وعلمه بها لا يخرج
عن كونه فعلا اختياريا للعبد كما ان من اعطى عبده سيفا
وهو يعلم ان العبد يصرفه في قتل نفس لا يخرج
فعل العبد عن علم سيده عن ان يكون اختياريا للعبد
واما الثالث فقد ذهب اليه الاستاد ابو اسحق الاسفرايني ومن تبعه
وتحقيق الفرق بين هذه المذاهب مذكورة في الكتب الكلامية
فلا نشتغل بها والذي نقول ههنا ان الاشعري لا تؤثر عنده

ان المؤثر في الوجه ليس الا قدرة الله تعالى وان ما عداه اسباب عادية
والممكنات مستندة اليه تعالى من غير واسطة اذ لزم على اصوله
ان يكون خالق تلك الافعال هو الله تعالى غاية الامر
ان يكون قدرة العبد وارادته سببا عاديا لها على نحو
ساير الاسباب العادية ولا يلزم عليه الشناعة التي
يوردها المعتزلة عليه من انه يلزم عليه ان لا يكون بين
حركة المرتعش وحركة المختار فرق وربما يدعون البداهة
في بطلان مذهبه حتى نقل عن ابي الهذيل العلاف انه
قال حمار بشر اعقل من بشر فان حماره يفرق بين ما يقدر
عليه وبين ما لا يقدر عليه من حيث انه اذا وصل الى نهر صغير
يمكنه العبور عنه يخوض فيه وان وصل الى ما لا يقدر على
العبور عنه لا يخوض فيه وان اوجع بالضرب وهذا دليل
على انه يفرق بين المقدور وغير المقدور وانت تعلم
ان هذه الشناعة انما يلزم على من لا يثبت للعبد قدرة
وارادة اصلا كما نقل عن بعض الحشوية وما اظن ان
عاقلا يقول به في المعنى وان تفوه به بحسب اللفظ واما
الذي يثبت القدرة والارادة للعبد ويدعي عدم تأثيرهما
في الافعال كالاشعري فلا يرد عليه ذلك اذ القدر
الضروري هو ثبوت القدرة والارادة للعبد واما انهما
لا مؤثران في الفعل حقيقة فليس بضروري اصلا لجواز
ان يكونا من الاسباب العادية كما يقوله الاشعري ودعوى
ان ذلك مكابرة وذلك مما لا يعلمه الا الفضلاء
فضلا عن الحمار لنزوم هذا يعرف الفرق بين ما ذهب

اليه الاشعري من ان الاول نفي القدرة والارادة عن العبد
والثاني نفي تأثير قدرة العبد وارادته لا يقال التأثير
معتبر في القدرة فانهم عرفوها بصفة يؤثر على وفق
الارادة لانا نقول الاشعري يقسم القدرة الى المؤثرة
والكاسبة وما ذكرتم تعريف للقسم الاول لا لمطلق القدرة
وغيرهما يتبين ان منشأ الكسب الذي اثبته الاشعري هو
تعلق قدرة العبد وارادته الذي هو سبب عادي لخلق الله
تعالى الفعل في العبد ثم نقول انا اذا فتشنا عن حال مبادي الفعل
وجدنا الارادة منبعثة عن الشوق بل هو تأكد الشوق
ووجدنا الشوق منبعثا عن تصور الشيء الملائم واعتقاد
الملائمة من غير معارض فهذه امور لا يتخلف تحقق
الفعل عن تحققها وحصولها بقدرة الله تعالى وارادته
فان تصور الامر الملائم واعتقاد الملائمة غير مقدور
وانبعاث الشوق بعده لازم بالضرورة وانبعاث
القوة المحركة بعده ضروري وتلك الضرورة اما عقلية
كما هو مذهب الحكماء او عادية كما هو مذهب الاشعري فالافعال
الاختيارية للعبد مستندة الى امور ليس شيء منها بقدرته
واختياره ولكن لا يخرج الفعل عن ان يكون اختياريا
فان صحة القدرة والارادة والعلم ليست في شيء
من المراد باختيار الموصوف الانوي ان الله تعالى فاعل
مختار بالاتفاق مع ان علمه وقدرته وارادته ليست مستندة
الى اختياره اذ لو كانت مستندة اليه لتوقف الفعل على العلم
والقدرة والارادة والمعتزلة لا ينكرون ان قدرة العبد وارادته

تنبيه

منه تعالى فلا يبقى النزاع بين الأشعري والمعتزلة إلا في أن قدرة
العبد مؤثرة عند المعتزلة وغير مؤثرة عند الأشعري وأنت
خبير بأن هذا الفرق لا يؤثر في دفع الشبهة التي يتبادر إلى
الأوهام العامة في ترتب الثواب والعقاب على
أفعال العباد فإنه لو قال المعتزلة إن ترتب الثواب
والعقاب عليها لكون قدرة العبد مؤثرة فيها قلنا بل
إن نعود ونقول حصل القدرة والإرادة وتعلقهما بقدرة
الله وإرادته أولا ومعلوم أن المعتزلة لا يمكن كون القدرة
والإرادة وتعلقهما من الله سبحانه وحينئذ كما قدم من
التفصيل السابق وصدور الفعل من العبد بعد تعلق القدرة والإرادة
ضروري ونسبة القدرة والإرادة المتعلقتين بالفعل
إلى العبد نسبة المقبول إلى القابل لا نسبة المفعول إلى
الفاعل فالشبهة غير منحسم عرق أصلها إذ مثل العبد
في كونه معاقبا بالمعاصي مثل من اضطر إلى أكل شيء
ثم عوقب به فإن الإنسان إذا حصل في ذهنه صورة الأمور
الملائم واعتقاد النفع فيه ثم صار ذلك سببا لحدوث
الشوق الكامل إلى ذلك الأمر الملائم ثم صار ذلك
سببا لانبعاث القوة المحركة إلى الفعل وتلك
الأسباب ينتهي سببيتها بالضرورة العقلية
عندهم فالشبهة لا يندفع بهذا القدر الذي يدعيه المعتزلة
من تأثير قدرة العبد وإرادته على ما يظهر بأدنى تأمل
صادق لكن ذوي فطرة سليمة بل الوجه في دفع الشبهة أن
الممكنات لما لم يكن لها في أنفسها وجود وإنما وجودها مستفاد

من الواجب تعالى فليس لها عليه تعالى حق حتى ينسب إليه تعالى تخصيص
بعضها إلى الثواب وبعضها بالعقاب ظلم تعالى عن ذلك
علوا كبيرا وليس مثله كمثل من يملك عبدين ثم يعذب أحدهما من
غير جريمة وينعم الآخر من غير سابقة استحقاق فإن العبد
ليس مخلوقا للمالك بل هو ومالكه سيان في أنهما
مخلوقان له تعالى مستفيدان الوجود منه بل وكان في
الحقيقة له تعالى فلا حق للمالك في العبد إلا ما عينه الله تعالى له
ويناسب هذا الوجه بعيد أن الإنسان إذا تخيل الصور له
مستحسنة وصورا مستقبحة لا يتوجه الاعتراض عليه بأنك لم
خصصت هذه الصورة بالثواب وتلك بالنعمة وبعلم أن
خلق الكافر ليس بقبيح وإن كان الكافر قبيحا بل هو
دال على كماله وصنعه كما أن تصوير الصور القبيحة ليس قبيحا وإن
كانت الصورة قبيحة بل ربما دل تصوير الصور القبيحة على
كمال حذاقة الصانع ومهارته في صنعته والحق الذي يلوح
بسوانح النوادر من مشكاة التحقيق أن فيض الوجود من منبع
الوجود فائض على الماهيات الممكنات بحسب استعداداتها القبلية
وكما أن المنعم من الشاتين حاكم وكذلك المعذب فيهما والمنعم
أحدهما دون الآخر حاكم وعطائه تعالى غير مقطوع ولا ممنوع
فإن يد الله تعالى سبحانه ملأى بالجود والكمال وخزائن
كرمه مملوءة من نفائس الجواهر الجود والإفضال فلا بد أن
يوجد جميل جميع الأقسام وجميل هذه الصفات الإلهية
بأسرها تقتضي ظهورها في مظاهر الأكوان وبروزها
في مجالي الأعيان وكما أن الأسماء الجمالية تقتضي البروز

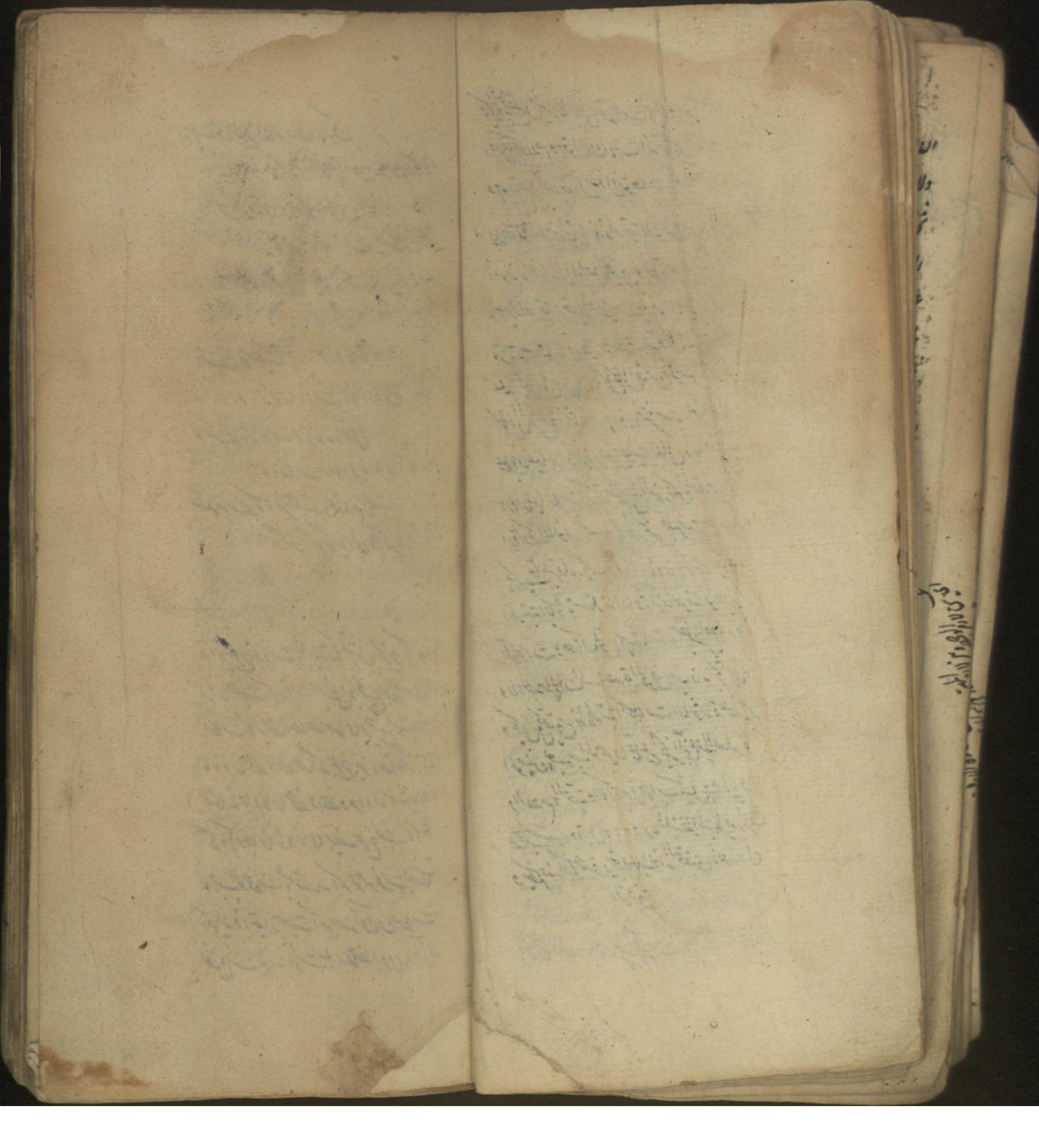
الجود

وتأبى الاستتار فكذلك الاسماء الجلالية تستدعي الظهور
والاظهار فكما ان الاسم الهادي يتجلى في مجالي نشأت
المؤمنين والابرار كذلك اسم المضل والمذل يظهر في
مظاهر المشركين والكفار ورد عقد ذلك في جميع الاسماء
والصفات حتى ينكشف عليك لمعة من لمعات انوار
الحقيقة وتهتدي الى شمة من نفحات الاسرار الدقيقة
والسؤال بانه لم صار هذا ظاهرا مظهرا لذلك الاسم
وذلك الاسم الآخر مضمحل عند التحقيق فانه لو كان
هذا مظهرا لذلك الاسم الآخر لكان هذا ذاك ثم
توهم بقاء السؤال بعينه فتأمل فانه دقيق ثم اعلم
ان للتوحيد بحسب القسمة الاولى ثلث مراتب اوليها مرتبة
توحيد الافعال وهو ان تحقق بعلم اليقين او بعين اليقين
او بحق اليقين ان لا موثر في الوجود الا الله تعالى وقد انكشف
ذلك على الاشعري امام وراجحا بالقوة الفكرية اذ
اقتبس من مشكوة النبوة فانه قليلا ما يفارق ظواهر
الكتاب والسنة والحكماء الالهيون قائلون بان الله تعالى هو الفاعل
الحقيقي لجميع الممكنات وان ما عداه بمنزلة الشرائط والآلات
هذا وان كان خلاف ما اشتهر عند المتأخرين المتحلين لاقاويلهم
لكنه ما صرح به المحققون منهم حتى شيخهم ورئيسهم على
ابن سينا في كتابه المشهور بالشفاء وتلميذه الفاضل عمر بن الخيام
رسالة في تحقيق ذلك اشبع فيه القول وبنيه بمقدمات
دقيقة لولا ما انا فيه من الشواغل العائقة وكوني على جناح
السفر مستوفزا لحققت بعضها وذكر ايضا تلميذه بهمنيار

وكما ان التحصيل منتهى الى بعض مقدمات دليله ولنعود الى
اصل الكلام واقول ان هذه المرتبة من التوحيد
وهو توحيد الافعال اول فتوحات اهل اليقين
الى الله تعالى ومن نتائج هذه المرتبة التوكل وهو ان يكل
اموره كلها الى الفاعل الحقيقي ويثق بعنايته وجوده
وثانيها مرتبة توحيد الصفات وهو ان يرى كل
قدرة مستغرقة في قدرته الشاملة وكل علم مضمحلا في
علمه الكامل بل يرى كل كمال لمعة من عكوس كماله
كما ان الشمس اذا تجلت واذا انتشرت انوارها
على الاعيان فالذي لا يحقق جلية الحال ربما يعتقد
ان الاعيان مشاركة للشمس في النور لكن المتبصر يرى
ان تلك الانوار رشحات من نور الشمس ظهرت عليها
بحسب قابليتها ومناسبتها اياها وهذه المرتبة اعلى من
المرتبة الاولى ومستلزمة لها وثالثها مرتبة توحيد
الذوات وهنالك تمحي الاشارة وتنطمس العبارة
ولا احد من اهل الوقت مساعدة للخوض فيه فانه بحر عميق
ويكفي في تحقيق هذه المرتبة الكلمات المأثورة عن امير
المؤمنين ويعسوب الموحدين علي عليه وعلى آل النبي عليه الصلوة
والسلام والتحية والاكرام في جواب كميل بن زياد
صاحب سره وقابل جوده وبره فلينظر المتبصر فيه بنظر دقيق
ويتفكر فيه بفكر عميق يتجلى عليه انوار التحقيق والله ولي
التوفيق

تم

كوركاه



در بستان چرخ دو مرغان زیرکند
کاندر فضای ربع مسکن همی پرند

پرواز چون کنند از این دامگاه حزن
بر قله کوه قاف بچنگال می کنند

هر دو مقصود مرغ لیک مفقودند
این جا نوشته اند و در آنجا بپرند

هستند و نیستند و نباشند و بشکار
چون ذات ذوالجلال نه جسم و نه جوهرند

نه مشتری نه زهره نه مریخ و نه زحل
نه آفتاب خاور و نه ماه انورند

معلوم شد که نام دو مرغ وجود و عدم است
هر کس که گوید این دو کرا جوهرند

مراد بچرخ ذات الوهیت که تمثیل بچرخ کرد
از ان جهت که ذات متصف او بجمیع صفات
صفات کمالیه چه احاطه معنوی بر جمیع اشیا
دارد بی چون و چگونه چنانکه چرخ نیز احاطه حسی
مکانی دارد بی چون و چگونه و مراد از اشیا
که و کوه جایی است و تمامی مفیده مرغ است ذات
واجب الوجود است باعتبار آنکه موصوف است بصفات
کمالیه ذاتیه از جهت آنکه مصدر آن صفات
نفس ذات بذاته اوست بی ملاحظه امری و رای آن

ذات

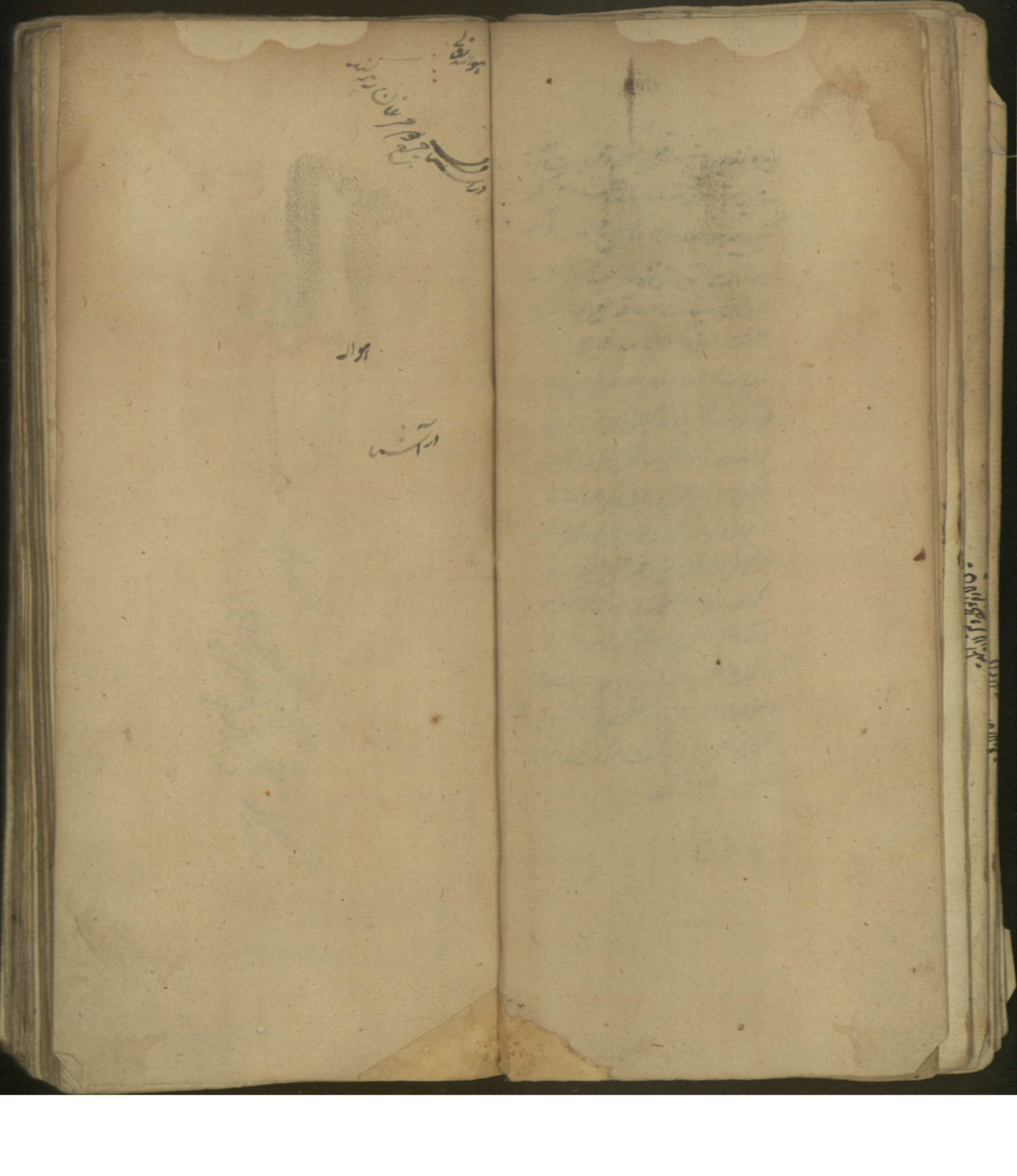
ذات از تنزه عدم و از ثبوت ابدی برای او چنانچه
در حق ما سوای او متحقق است تمثیل کرده باشیاء بواسطه
آنکه ذات او باعتبار غیر صفات است اگرچه بحسب نفس
الامر در جمیع مراتب نفس الامر عین اوست و مراد
بدو مرغ زیرک یکی جمیع صفات کمالیه است که
منبع فیضان انواع جمالیت و کمالات وجودیه
بر قوابل ممکنه که عبارت از نفس رحمانی و فیض اقدس
و دیگر جمیع صفات سلبی که قهار بودن اوست و این
صفت بواسطه اقتضای عدم آنکه صاحب او که همیشه
ندای لمن الملک الیوم لله الواحد القهار بگوش هوش ساکنان
عالم امکان میرساند موجب اهلاک ممکنات
موجوده است و اعدام ایشان چنانکه صفت اول
تقاضای اثبات و افاضه نور وجود بر الواح
حقایق ممکنه میکند معلوم باید که این دو صفت الهیه
معبر شد بدو مرغ زیرک همیشه بر تو اثر رحمت العالم
امکان منتشر هستند و عالم همیشه باعتبار ظهور
ایشان باطوار مختلفه در فنا و بقا و ظهور و خفا است
و باین معنی اشاره کرده که اندر فضای ربع
زمین دانه میخورند تعبیر همه عالم به ربع زمین
از جهت مسکونیت اوست مراد از آنکه اشرف
مخلوقات است و حامل بار امانت عشق است دانه
خوردن آن دو مرغ کنایه است از تنزلات ایشان
در فضای عالم امکان مراد از پرواز کردن از دامگاه

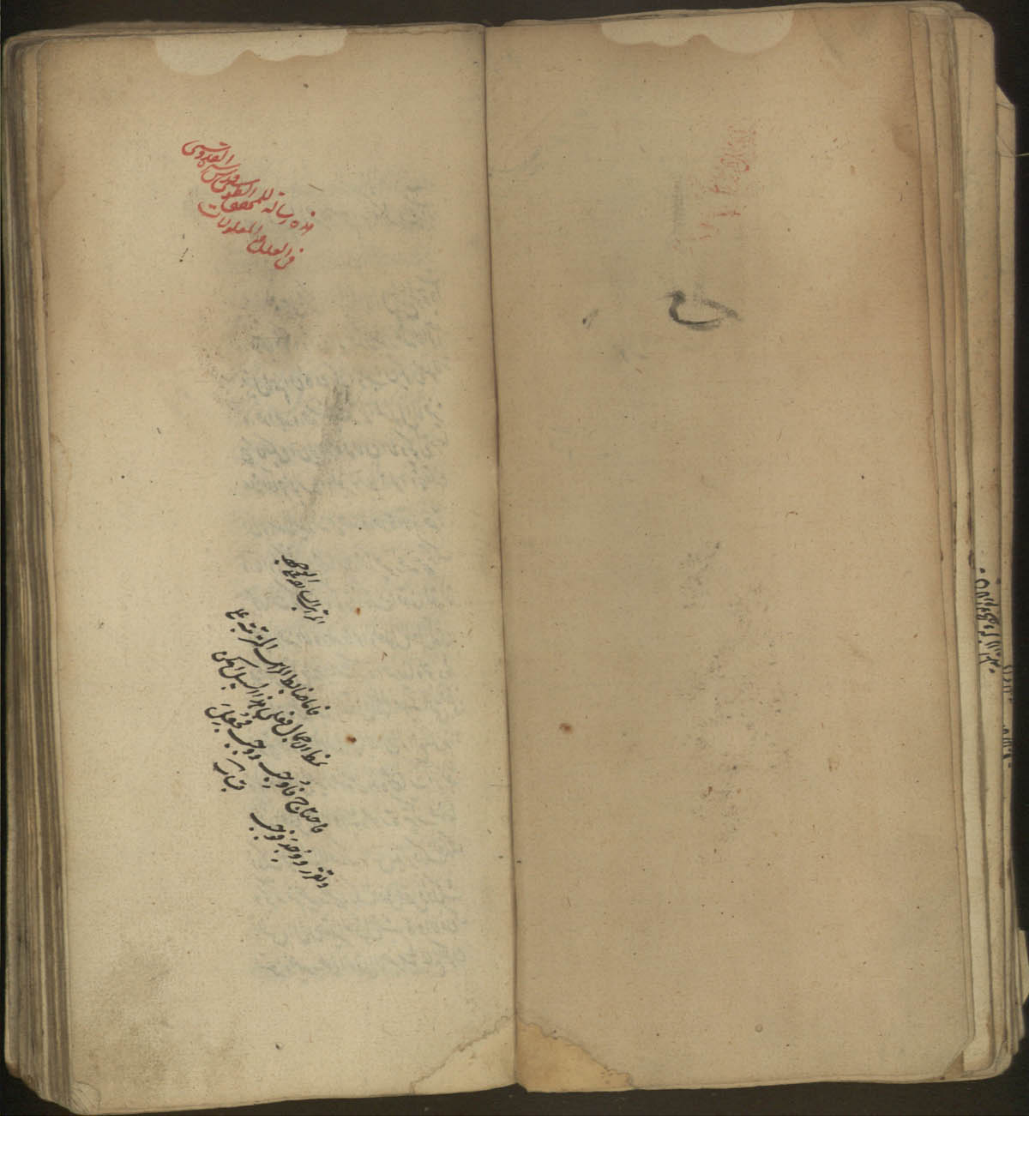
حسن جنبه اطلاق و تجرید آنست که حضرت الوهیت
منزه از تقید و کثرت امکانیه که بواسطه تجلیات
اسمای الهی در مجالی و مرایای متعدده نمودار
گشته از دامن آن در پیش مظاهر شکسته بصور
مختلفه عکس نما شده از آنجا که بنا بر ظهور سطوت
وحدت ذات این همه را باز رجوع با آن ذات است
و چون رجوع همه بسیار بذات احدی دارند کوه
قاف را که سرادق جلالت و ماوای عنقای
ذات با شان بچنگال گرفته می برند یعنی ملازم
کوه قاف اند باعتبار رجوع و این اشارتست
بر عینیت صفات مر ذات او را هر دو معتبر اند یعنی
ذات حق تعالی باین دو صفت بصور حقایق را لوامع
ممکنات می نماید و خود شان حسن عین ذات
خالق اند غیر بصور اند و غیر مخلوق اند گشته اند
یعنی باعتبار اطلاق ذاتی مجرد اند و در اینجا نیز
نیز تعیینات تقیید در مظاهر گونه دلیل و رهنمای اند
بمطلق باین معنی عارف کامل مولانا جامی
در لوایح میفرماید که جمیل علی الاطلاق حضرت
ذوالجلال والافضال است و هر جمال و کمال که
در جمیع مراتب ظاهر است پرتو جمال و کمال
اوست که بدینجا تافته و ارباب مراتب بدان
سمت جمال و صفت کمال یافته هر کرا دانا دانند
آینه دانای اوست و هر کرا بینا بینی نظره

بنای بر اوست و بالجمله همه صفات اوست که از اوج
کلیه اطلاق نزول فرموده در حضیض جزئیت
و تقیید تجلی نموده تا تو از جزء بکل راه یابی
و از تقیید باطلاق روی آری نه آنکه جزو را
از کل ممتاز و در کل و مقید از مطلق باز نه
رفتم بتماشای گلستان شمع طراز چون دید
میان گلشنم گفت بناز من اصلم و گلهای
جز فرع منند از اصل چرا بفرع می مانی باز
هستند باعتبار آثار یعنی آثار ایشان
همه جهان را آفرینده است و نیستند یعنی این را
هیچ نمی گیرند چه انکه هر چه غیر اوست مخلوق است
و مخلوق صالح آن نیست که محتاج الیه خالق
بشود یا انکه در واقع هستند از حیثیت آنکه
ذات الهی مصداق ایشان است و نیستند
باعتبار آنکه وجه منفرد از ذات ندارند
و نمانند یعنی آن طور که هستند بعقل هیچ کس نمی
آیند و هر را اکتناه ایشان میسر نشود بواسطه
آنکه ذات حق سبحانه و تعالی بیرون است از آنکه
جزئی او را تواند احاطه کرد و بیان عین ذات تند
بحسب واقع چون ذات ذوالجلال نه جسم و نه
جوهر اند زیرا که حضرت الوجود جان ذات تند
پس چنانکه آن ذات از جسم و جوهر بودن
بیرون است اسمان نیز از جسم و جوهر بودن

بروند برای تشبیه در قول ناظم که حضرت ذات ذو الجلال
مغایرت با اعتبار رسیده است چنانکه
میگوییم خدا عالم و قادر و سمیع و بصیر است با آنکه
همه ذات الهی اند نزد ارباب تحقیق و از
ایقان ابیات سابقه معنی بیت اخیر که
نه مشتری ماند نه زهره نه مریخ و نه زحل است نه
آفتاب خاور و نه ماه انور اند نیز معلوم میشود
چه آنکه هرگاه بالحقیقه ذو الجلال باشند منزه از اینها
خواهند بود برای وجوب تغایر میان واجب
و ممکن مراد از عنصر در بیت دیگر اصالت نه
آنچه از و موالید ثلاثه حاصل میشود تعالی الله
عما یقول الظالمون یعنی از جهة اصل و حقیقه اند
الحمد لله رب العالمین والصلوة علی نبیه محمد صلی الله علیه
و آله و عترته المعصومین این چند کلمه برای اقتراح
و انجاح مطلوب بعضی از برادران ازین با تعجیلات
اصغر عباد الله جرماً و اعظمهم جرماً شیخ حسین
تنکابنی قلم زده تحریر گشت امید که مقبول صاحب
بصیرت گردد

تم





بسم الله الرحمن الرحيم وبه التوكل وعليه الثقة

مسئلة قال الحكماء المبدأ الاول لجميع الموجودات
واحد حقا من كل الوجوه وان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
فقيل لهم ان كان هكذا وجب ان يكون معلولاته
واحدا بعد واحد متسلسلة الى المعلول الاخير و
ح لا يمكن ان يوجد معلولان الا ويكون احدهما
علة للآخر بوسط او بغير وسط قالوا انما قلنا
ان الواحد لا يصدر عنه من جهة واحدة الا واحدا
واما اذا تكثرت الجهات فقد يصدر عنه من تلك
الجهات كثرة ولا يكون ذلك مناقضا لقولنا
لا يصدر عنه الا واحد قالوا والمعلول الاول الذي
هو عقل اول فيه جهات كثيرة احدها وجوده
الصادر عن المبدأ الاول والثاني ماهيته التي تقتضي
غيريته للاول والثالث علمه بالاول والرابع علمه بذاته
قالوا ويمكن ان يصدر عنه من هذه الجهات اربعة
اشياء عقل ثان وهيولى وصورة تتركب عنهما
فلك هو اعظم الافلاك ونفس يدبر ذلك الفلك
ويحركه ثم يصدر عن ذلك العقل عقل وفلك و
نفس الى ان تصير العقول عشرة والافلاك
تسعة ويصدر عن العقل الاخير هيولى عالم الكون

الفاسد والصور المتعاقبة فيها على تفصيل ذكروه فقيل
لهم هذه الجهات التي في العقل الاول ان كانت
موجودات متغايرة فقد صدر عن المبدأ الاول
كثرة وان لم يكن موجودات فكيف يعقل صدور
اشياء عن شيء واحد من جهات لا وجود لها ثم
انكم تقولون ان الافلاك تسعة وفيها كواكب
ثابتة لا تحصى وكواكب سيارة فجميع هذه من اين
جاءت وما عللها وطال النزاع فيه بين الفريقين
كما هو المشهور بين النظار اقول ويمكن ان يصدر
عن المبدأ الاول على قواعد الحكماء كثرة غير مترتبة
بوسائط قليلة ولا يكون مبدأ كل معلول الا علة
موجودة بانفرادها غير امر اعتباري او جهة
لا وجود لها بالانفراد فليكن المبدأ الاول ا
ومعلوله الاول ب وهو في اول مراتب المعلولات
ثم يصدر عن ا مع ب ج وعن ب وحده د فهما
في ثانية مراتبها وهما معلولان غير مترتبين اذ ليس
احدهما علة للآخر ومجموع المعلولات مع العلة الاولى
اربعة ا ب ج د ولنسمها بالمبادي والازدواجات
الثنائية ست هي اب اج اد بج بد
جد والثلاثية اربع ابج ابد اجد بجد
والرباعية واحدة هي مجموع ابجد والجميع
خمسة عشر ويمكن ان يصدر عن كل واحد من هذه

معدودة او فرد زوج معلول الاثنين أ واحدة وجب
واحدة ومن أ ب منها جاز معلولات هذه المثلثة مذكورة
في المرتبتين الاولى والثانية وبقي اثني عشر منها
ثمانية فرادى منها ح د خمسة ثنائية واربعة
ثلاثية وواحد رباعي ومعلولاتها اثنتا عشر وهي
في ثالثة مراتب المعلولات من غير ان يتوسط البعض
في حد و البعض ثم في المرتبة الرابعة يحصل لها تزيد
عدتها على خمسة وستين الفا ولنقدم لبيان
ذلك مقدمة وهي ان نقول اذا اعتبرنا في الاثنا
عشر الافراد والازواج ثنائية وثلاثية و
ما زاد على ذلك الى اثني عشر يحصل لنا ارتقاء الى
ما يتا و خمسة وستون عددا منها حاصل الافراد
يب وحاصل الثنائيات سو وحاصل الثلاثيات
رك وحاصل الرباعيات تصه وحاصل
الخماسيات ذصب وحاصل السداسيات
ظكد والسباعيات مثل الخماسيات اذ فيها
ترك خمسة من الاعداد الاثني عشر كما ان في الخماسيات
اخذ خمسة وكذلك الثمانيات مثل الرباعيات و
التساعيات مثل الثلاثيات والعشريات مثل
الثنائيات والاحد عشريات مثل الافراد والاثني
عشريات واحد لا غير ولنضع لبيان ذلك الاثني عشر
وهي ه و ز ح ط ي يا يب يج يد يه يو فظاهر ان

افراد كما اثني عشر فقط وان ثنائياتها من انضمام
ه مع كل واحد مما علاه وهو احد عشر ثم من
انضمام و مع كل واحد مما بعده ه وهو عشرة
وهكذا فيما بعد و المجموع يحصل من انضمام ه مع كل
واحد مما عداه وهو احد عشر ثم من انضمام و
مع كل واحد مما بعده ه وهو عشرة وهكذا فيما بعد
و والمجموع يحصل من جمع الاعداد المتوالية من واحد
الى احد عشر وهو ستة وستون لا غير وهي حاصل
الثنائيات واما الثلاثيات فتحصل من
انضمام ه مع و وهما مع واحد واحد من الباقية
وهي عشرة ثم من انضمام ه مع ز وهما مع واحد
واحد مما بعدهما وهي تسعة وهكذا الى ان يتم
الاعداد ويحصل عدد تركب من الواحد الى العشرة
على التوالي وهو خمسة وخمسون يكون ه احد
اجزاء جميعها ثم تخلى عن ه ونعتبر و مع ز وهما
مع واحد واحد مما بعدها يحصل ثمانية وهكذا الى
الآخر ويحصل عدد تركب من الواحد الى التسعة على التوالي
وهو خمسة واربعون وعلى هذا القياس نعتبر مما بعد و
يحصل لنا اعداد مركبة من الواحد الى الثمانية ومن الواحد
الى السبعة الى ان ينتهي الى الواحد وحده ويكون الاعداد
جميعها هذه نه مه لو كح كا يه ي و ج ا ومجموعها

٢٢٥ وذلك هو حاصل الثلاثيات واما الرباعيات
فيكون في اعتبار الاول ٥٥ مع واحد واحد
من التسعة الباقية ثم باعتبار ٥٥ مع اثنين
اثنين مما بعدها ثم باعتبار ٥ مع ثلثة ثلثة
فيحصل ما يجتمع من الواحد منضما الى الاعداد المتوالية
التي بعده الى التسعة ثم منه الى السبعة وهكذا الى
الواحد وحده ويحصل من الجميع هذه الاعداد
نه وكح قد لو له كه لد ى او مجموعها ٤٦٥
وذلك هو حاصل الرباعيات وعلى هذا القياس نعمل
في طلب الازدواجات الخماسيات ويحصل هذه
الاعداد متوالية في اول العمل سل رسا فكو له له
٥ او مجموعها ٧٩٢ وهو حاصل الخماسيات ونعمل
ايضا في طلب الازدواجات السداسية مثل
ذلك فيحصل هذه الاعداد ومجموعها ٩٢٤ وهو
حاصل السداسيات وقد ذكرنا ان السباعيات
تكون مثل الخماسيات والثمانيات مثل الرباعيات
والتساعيات مثل الثلاثيات والعشاريات
مثل الثنائيات والاحد عشريات مثل الافراد
والاثني عشري واحد لا غير ومجموع ما ذكرناه من العدد
فهذا ما اردت تقديمه ولنعد الى المقصود فنقول اذا
اعتبر المبادي الاربعة المذكورة في المرتبة الثالثة
افرادا وثنائيات وثلاثيات الى ستة عشر الخ

هو المجموع حاصل تركيبات كثيره عن ترتيبها وكيف اما
اعتبار الآحادية فلا يزيد على ١٢ وهي معلومات
العدد والتوزيع المرتبة الثالثة الى المبادي كانحصر
ان يصير مرة اخرى مبادي اثني من المجهولات واما
الثنائيات فحاصلها في اعتبار الاثني عشر
ستة وستون كما مر ويحصل من انضمام كل واحد
من المبادي مع واحد واحد من الاثني عشر ما يحصل من
ضرب اربعة في اثني عشر وهو ثمانية واربعون
والجميع ١١٤ لا مزيد عليه واما الثلاثيات
فحاصلها الاثني عشرية ٢٢٥ والحاصل من انضمام
كل واحد من المبادي الى واحد واحد من حاصل الثنائيات
الاثني عشرية ما يحصل من ضرب اربعة في ستة
وستين وهو مائتان واربعة وستون ومن
انضمام كل اثنين من المبادي الى كل واحد من الاثني
عشر ما يحصل من ضرب ستة في اثني عشر وهو
٧٢ والمجموع ٥٥٦ لا مزيد عليه واما الرباعيات
فحاصل الرباعيات الاثني عشرية اربعمائة
وخمسة وتسعون والحاصل من انضمام كل واحد من
المبادي الى حاصل الثلاثيات الذي هو ٢٢٠ ما يحصل
من ضرب اربعة فيه وهو ٨٨٠ ومن انضمام كل اثنين
من المبادي الى حاصل الثنائيات الذي هو ستة وستون

ما يحصل من ضرب ستة فيه وهو ٣٩٦ ومن انضمام ثلثة
من المبادي لا لحاصل الافراد وهو ١٢ ما يحصل من
ضرب اربعة فيه وهو ثمانية واربعون والمجموع
٨١٩ واما الخماسيات في حصلها الاثني عشري
٧٩٢ والحاصل من انضمام كل واحد من المبادي
لا لحاصل الرباعيات ما يحصل من ضرب اربعة في
اربعمائة وخمسة وتسعين وهو ١٩٨٠ ومن
انضمام كل اثنين منها الى حاصل الثلاثيات ما
يحصل من ضرب ستة في ٢٢٠ وهو ١٣٢٠ ومن
انضمام كل ثلثة منها لا لحاصل الثنائيات ما يحصل
من ضرب اربعة في ٦٦ وهو ٢٦٤ ومن انضمام المبادي
الاربعة لا لحاصل الافراد ما يحصل من ضرب واحد في
١٢ والمجموع ٤٣٦٨ واما السداسيات في حصلها
الاثني عشري ٩٢٤ ومن انضمام واحد واحد من المبادي
لا لحاصل الخماسيات ٣١٦٨ ومن اثنين
اثنين لا لحاصل الرباعيات ٢٩٧٠ ومن ثلثة
ثلثة لا لحاصل الثلاثيات ٨٨٠ ومن الاربعة
لا لحاصل الثنائيات ٦٦ والمجموع ٨٠٠٨ واما
السباعيات في حصلها الاثني عشري سبعمائة
واثنان وتسعون والحاصل من انضمام آحاد
المبادي لا لحاصل السداسيات ٣٦٩٦

ومن انضمام ثنائياتها الى حاصل الخماسيات
٤٧٥٢ ومن ثلاثياتها الى حاصل الرباعيات
١٩٨٠ ومن رباعياتها الى حاصل الثلاثيات
٢٢٠ والمجموع ١١٤٤٠ واما الثمانيات
فحاصلها الاثني عشري ٤٩٥ والحاصل من انضمام
آحاد المبادي مع حاصل السباعيات
٣١٦٨ ومن ثنائياتها مع حاصل السداسيات
٥٥٤٤ ومن ثلاثياتها مع حاصل الخماسيات
٣١٦٨ ومن رباعياتها مع حاصل الرباعيات
٤٩٥ والمجموع ١٢٨٧٠ واما التساعيات
في حصلها الاثني عشري ٢٢٠ والحاصل من انضمام
آحاد المبادي مع حاصل الثمانيات ١٩٨٠
ومن ثنائياتها مع حاصل السباعيات ٤٧٥٢
ومن ثلاثياتها مع حاصل السداسيات ٣٦٩٦
ومن رباعياتها مع حاصل الخماسيات ٧٩٢ والمجموع
١١٤٤٠ واما العشاريات في حصلها الاثني عشري
٦٦ والحاصل من آحاد المبادي مع حاصل التساعيات
٨٨٠ ومن ثنائياتها مع حاصل الثمانيات ٢٩٧٠
ومن ثلاثياتها مع حاصل السباعيات ٣١٦٨
ومن رباعياتها مع حاصل السداسيات
٩٢٤ والمجموع ٨٠٠٨ واما الاحد عشريات

فی حصلها الاثنا عشری اثنی عشر و ای حصل من
آحاد المبادی مع حاصل العشاریات ٤
٤٤ ومن ثمانیاتها مع حاصل التاسعیات
١٣٦٠ ومن رباعیاتها مع حاصل السباعیات
٧٦٠ والمجموع ٤٣٦٨ واما الاثنا عشریات
فی حصلها الاثنا عشری واحد و ای حصل من احاد
المبادی مع حاصل الاحد عشریات ٤٨
ومن ثنائیاتها مع حاصل العشاریات
٣٦٤ ومن ثلاثیاتها مع حاصل السباعیات
٨١٠ ومن رباعیاتها مع حاصل الثمانیات
٤٦٥ والمجموع ١٨٢٠ واما الثلثة عشریات
فلیس لها حاصل اثنا عشری و ای حصل من احاد المبادی
مع حاصل الاثنی عشری اربعة ومن ثنائیاتها
مع حاصل الاحد عشریات ٦٢ ومن ثلاثیاتها
مع حاصل العشاریات ٣٦٦ ومن رباعیاتها
مع حاصل التاسعیات ٣٣٠ والمجموع ٥٦٠
واما الاربعة عشریات فلیس لها حاصل ثنا
عشری ولا حاصل مع آحاد المبادی وای حصل
من ثنائیات المبادی مع ای حصل من الاثنی
عشری ستة ومن ثلاثیاتها مع حاصل
الاحد عشریات ٤٨ ومن رباعیاتها

مع حاصل

مع حاصل العشاریات ٦٦ والمجموع ١٢٠ واما الخمسة
عشریات فلیس لها حاصل اثنی عشری ولا حاصل
مع آحاد المبادی وثنائیاتها واما حصل من
ثلاثیاتها مع حاصل اثنی عشری ٤ ومن رباعیاتها
مع حاصل الاحد عشریات ١٢ والمجموع ١٦ واما
الستة عشریات فواحد لا غیر فاذن حصل لنا من
هذه الازدواجات هذه الاعداد والافراد

الثنائیات	الثلاثیات	الرباعیات	الخماسیات ١٢
١٢٠	٥٦٠	١٨٢٠	٤٣٦٨
السداسیات	السباعیات	الثمانیات	
٨٠٠٨	١١٤٤٠	١٢٨٧٠	
التاسعیات	العشاریات	الاحد عشریات	
١١٤٤٠	٨٠٠٨	٤٣٦٨	
الاثنی عشریات	الثلثة عشریات	الاربعة عشریات	
١٨٢٠	٥٦٠	١٢٠	
الخمسة عشریات	الستة عشریات		
١٦	١		

والمجموع ای حصل
من ذلک خمسة وستون الفا وستمائة واثنان
وخمسون عددا ای اعدادا ویمکن ان یقع فی المرتبة
الرابعة للمعلولات من عند المبدأ الاول من غیر توسط
البعض للبعض ومن غیر تمایز الاعتبارات والجهات
والجهات التی لا توجد بالاستقلال وان اعتبرنا وجود هذه
المرتبة وعدد ما یقع فیها صارت الاعداد و عسرة
الانضباط لکثرتها وقد تبین من ذلک صدور الکثرة
التی لا تحصی من المبدأ الاول علی شریطة ان لا یصدر
من الواحد الا الواحد من غیر ان یکون المعلولات
متسلسلة وذلک ما اردت بیانه فی هذه المسئلة
نسأل الله التوفیق وارشاد الطریق انه خیر رفیق
ومعین
تم

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي

الحمد لله رب الارباب مسبب الاسباب ومفتح
الابواب وملهم الصواب ومسهل الامور الصعاب
والصلوة على المبعوث بفصل الخطاب وآله
اولي الحساب والانساب وبعد فالتمس مني بعض
الاخوان الذين لهم في المباحث العقلية عيار ذكي
اقترحوا علي ان اكتب لهم في مسئلة الجبر والقدر
التي هي من المسائل المشكلة الدائرة بين اصناف
الخلق ولم يحصل لهم اكثرهم للاجادة الحق
رسالة على سياقة التفهيم والتدقيق لا على
وجه الجدال الخالي عن التحقيق فبادرت الى
ملتمسهم وقدمت مقدمات يتوقف المطلوب
عليها وكثير من المطالب العلمية ورتبته على فصول
عشرة راجيا من الله سبحانه ان يوفقني لمرضاته
انه ان شاء الله تعالى الفصل الاول في حكايات
المذاهب والاشارة الى حجة كل قوم الفصل الثاني
في ذكر الوجوب والامكان والامتناع واحكامها
الفصل الثالث في ذكر الاسباب والعلل ومعنى الجبر
والاختيار الفصل الرابع في ذكر ان السبب ما لم يصر
موجبا لم يصدر عنه المسبب الفصل الخامس في كيفية
استناد الاتفاقيات الى العلل على وجه الاجمال

الاتفا

الفصل السادس في بيان ان وجوب الفعل
لا ينافي الاختيار الفصل السابع في فرق بين
الحركات والافعال الانسانية والفرق بين
ما كان بالاختيار وما لم يكن الفصل الثامن في
القدرة والارادة وكيفية صدور الافعال الارادية
منها الفصل التاسع فيما هو حاصل هذه المباحث
في هذا المطلوب وحل بعض الشبهة المذكورة
الفصل العاشر في ان الاختيار بهذا المعنى هل يصحح
على ما يجري عليه ام لا هذا هو فهرست اصول
هذه الرسالة والآن نبتدي في تقرير هذه المعاني
بعون الله سبحانه الفصل الاول في حكايات
المذاهب في هذا الموضع والاشارة الى حجة كل قوم
ذهب قوم الى ان العبد ليس له اختيار في شيء
من الافعال واكثرهم اولا وقالوا ليس له اثر
في فعل وكسب وكلما ينسب اليه انه فعل انما هو فعل
الله تعالى وذهب بعضهم الى ان له اثرا هو الكسب وباقي
الافعال مستندة الى الله سبحانه الا انه اوجد في
العبد صفة يسمى قدرة وفي الحقيقة لا فرق بين القولين
الا في العبارة لانهم اتفقوا على انهم لا مؤثر
الا الله تعالى وهولاء المجبرة وبازائهم قوم
قالوا كل فعل يمدح عليه العبد او يذم فهو فعله وانما
يفعله باختياره ان شاء فعل وان شاء لم يفعل

اطلاق م

وانما فوض الله اليه هذه الافعال وهو مسئول عنها
وسموا انفسهم العدلية وربما سمي القدرية وتسمى المجبرة
ايضا قدرية لانهم قالوا بتعلق الامور بتقدير الله تعالى
ولما جاء في الخبر ان القدرية مجوس هذه الامة
يحمل كل طائفة منهما اسم القدرية على خصمه والحجة
العظمى للمجبرة ان الله تعالى قبل ايجاد العباد
قد علم ان كل واحد منهم ماذا يفعل بعد وجوده
فلو امكن خلافه لزم ان يكون علمه تعالى جهلا
لعدم مطابقته للمعلوم لكن لا يمكن والحجة الثانية
لا يجوز ان يكون قدرة العبد وارادته صادرتين
منه والا احتاج في ايجادهما الى قدرة وارادة
غيرهما ويتسلسل او تدور وهما محالان بل
يجب ان يكون بامر الله تعالى فاذا اوجدهما فيه
وجب الفعل واذا لم يوجدهما امتنع ولا اختيار
مع وجوب الفعل وامتناعه والثالثة كل ما هو مقدر
على علمه تعالى ان يحصل للعبد وجب ان يحصل وان لم
يسع فيه وكل ما هو مقدر ان لا يحصل له امتنع حصوله
له فيه والسعي فيه فلا تاثير لسعي العبد واجتهاده
البتة بل جميع الاشياء صادرة بتقدير الله تعالى
وارادته والحجة العظمى للعدلية انه لو لم يكن للعبد
اختيار لكان تكليفه عبثا ولم يكن لدعوة الانبياء
والاولياء وافعل ولا تفعل فائدة اصلا ولا

لاجتهاده والسعي معنى ولم يتوجه المدح والذم والمؤاخذة
الايمان والكفر في جبلة الخلقة فلم يكن الثواب
والعقاب مترتبا على العمل والملازمة واللوازم
ظاهرة البطلان وادعى بعضهم الضرورة في ان للعبد
فعلا على وجه الاختيار ونحن نقطع النظر عن نصرة
مذهب ومقاله ونورد في هذا المطلب ما يقتضي نظر
العقل لتمييز الحق عن الباطل ان شاء الله تعالى

الفصل

في تحقيق معنى الوجوب والامكان والامتناع واحكامها
الامر اذا اخذ بالحصول واللاحصول اما ان يكون
بالضرورة اولا بالضرورة فالاقسام ثلثة
ضرورة الحصول وضرورة اللاحصول وعدم
ضرورتهما فالاول الوجوب والثاني الامتناع والثالث
الامكان والاولتان متقابلتان والباقيتان
متلازمتان اعني عدم ضرورة الحصول وعدم ضرورة
اللاحصول وكل واحد من الوجوب والامتناع اما
ان يكون مقتضى الذات اولا والاول هو الوجوب
بالذات والامتناع بالذات والثاني هو الوجوب
بالغير والامتناع بالغير ولا يجوز ان يكون شيء
واحد واجبا بذاته وبغيره معا والا لزم
اقتضاء ذلك ذات الواجب الوجوب وعدم
اقتضائه اياه وهو جمع بين النقيضين وكل ما هو واجب
بغيره او ممتنع بغيره هو ممكن لذاته ولنسبة الوجوب

للذات الممكنة لذاته من غير ملاحظة الغير متساوية
لانه لو لم يتساو طرفيه امتنع وقوع الطرف
المرجوح والا لزم رجحان المرجوح على الراجح
وهو محال واذا امتنع وقوعه لزم ان لا يكون
الذي فرض ممكنا ممكنا لان كل ما يقتضي ذاته من
غير ملاحظة الغير امتناع احد طرفي الوجود
او العدم لم يكن ممكنا فعلم ان نسبة ذات الممكن
الى الوجود والعدم بالسوية وكلما كان كذلك
احتاج الى رجحان احدهما على الآخر الى سبب
مرجح غير الذات اذ لو كان لغير سبب زائد
لم يكن النسبتان متساويتين وكل ممكن لذاته
يحتاج في رجحان احد طرفيه على الآخر الى سبب
زائد على ذاته ولما لم يكن لغيرية ذات من
الذوات عن الوجود والعدم لم يمكن خلو ذات
الممكن عن سبب منفصل عنه يقتضي وجوده او عدمه
ينبغي ان يعلم ان طرف الوجود يحتاج الى سبب
وجودي لان العدم لا يكون سببا للوجود
واما طرف العدم فيجوز ان يكون سببه عدميا
لامكان ان يكون عدم شيء سببا لعدم شيء
آخر كعدم الشمس سببا لعدم الشعاع واذا
امتنع خلو الممكن عن الوجود والعدم معا فكلما
وجد سبب الوجود حصل الوجود وكلما لم يوجد لم يحصل

ممكنا

ويبقى

ويبقى على العدم فيكون عدم سبب الوجود سببا للعدم وما
لم يحصل الامر وجود السبب وهو انه لم يخل ذات
الممكن عن الوجود والعدم ولم يكن شيء منهما واقعا بغير
سبب ويعلم من هذا البيان ان الممكن ما لم يصر واجبا لم
يوجد وما لم يصر ممتنعا لم يعدم وهذا الوجوب غير الوجوب
اللاحق بعد الوجود لان كل شيء وجد فهو في حال وجوده
عدمه ممتنع وكل ما كان عدمه ممتنعا كان وجوده واجبا
وكل شيء وجد كان وجوده واجبا لكن هذا الوجوب يلحقه
لحقه بعد وجوده والوجوب الاول حصل له قبل وجوده
فيكون غيره فيكون الاول علة الوجود والثاني معلوله

الفصل الثالث

في ذكر الاسباب والعلل
والاشارة الى معنى الجبر والاختيار كل شيء يتوقف عليه
وجود غيره بحيث اذا لم يكن لم يكن ذلك الغير وجاز ان
يوجد ولم يوجد ذلك الغير يسمى شرطا له وذلك الغير
مشروطا مثاله عدم رسوخ الثوب لقبول الثوب اللون
الطاري عليه وان طبيعة لقبول الحيوان الكتابة
فان قبول الثوب للون والحيوان الكتابة بدونهما
محال ولا يلزم من وجودهما وجود اللون والكتابة و
الاول شرط عدمي والثاني وجودي وكل ما له مدخل
في مادة وجود غيره يسمى سببا وعلة له وذلك الغير
مسببا ومعلولا وكل سبب شرط وليس كل شرط
سببا فان خلو الثوب عن الدسومة شرط القبول له
اللون وليس بسبب والسبب اما موجب كالشمس للنور او غير

موجب كالحكم الكاتب للكتابة وان اعتبرنا تقدم
في توقيف الشرط وهو جائز ان يوجد بدون المشروط
لم يكن السبب الموجب شرطا لاستحالة وجوده بدون
المسبب والا لم يكن موجبا وح كان الشرط والسبب
كل واحد منهما اسم الآخر موجود ان وجد السبب
اما ان يكون كافيا في اعطاء الوجود او لم يكن كافيا
والاول سبب تام والثاني سبب ناقص لا جزء السبب
التام واذا انضم للجزء الآخر واجزاء صار تاما
وسبب الجزء الموجب كما تقدم لا يكون الا موجودا واما
الكلي لا يكون سببا للوجود الا بالضرورة واما سبب المعدوم
فجائز ان يكون وجوديا كوجود السحاب لعدم نور الشمس
وعدميا كعدم الشمس لي والاسباب اربعة فاعلي وهو
المعطي لوجود شيء كالنجار للسرير ومادي وهو القابل
لوجوده ولا يلزم لوجوده وجود الشيء بالفعل كالخشب
له وصوري وهو الذي اذا وجد وجد الشيء بالفعل
كصورة السرير وغائي وهو الذي لاجله وجوده
كالجلوس عليه والمادة والصورة جزء المسبب
ويباينه الفاعل والغاية بالذات والغاية
سبب لفاعلية الفاعل ولولاها لم يصدر عن
الفاعل شيء وهذه الاسباب الاربعة انما هي
المركبات واما البسائط فان كانت حالة في محل
كالاعراض والصور لم يكن لها مادة وتقوم محلها
مقام المادة وانما يكون لها الفاعل والغاية

والصورة

والصورة بعض المسبب واما الشيء الفاعل ما منه
وللمادة او الموضوع ما فيه والصورة ما به والغاية
ما له والبسائط التي لم تحل في شيء كالهيولى الاولى
ليس لها ما فيه والمعلول الاول له علة هو غاية
واما جنس موجودات عالم الكون والفساد بل
عالم الجسمانيات غير مادة الاولى فلا بد لها
من العلل الاربع المذكورة وكل واحد منها اما
قريب واما بعيد والسبب القريب هو الذي يصدر عنه
الاثر والبعيد السبب الذي بينه وبين اثره سبب آخر
والسبب اما تام واما ناقص والتام هو النجار
الذي ينجر السرير مثلا والناقص النجار الذي لا آلة
له للنجر وكل فاعل ان كان كافيا في الفاعلية فهو
الفاعل بالذات وان لم يكن كافيا كان كالمحتاج
فاعلا لتوسط الغير او منع الغير ولم يكن تاما وكل فاعل
لم يكن بالذات اذا كانت فاعليته لقوة مركوزة
فيه لو خلي وذاته لصدر عنه الاثر ولو قهر لم يصدر
او صدر ضده تسمى فاعلا بالطبع كالماء اذا خلي وطبيعته
صدرت عنه البرودة وان قهر جسم آخر حار لم يصدر
عنه البرودة وصدرت عنه الحرارة وفي حالة قسر
هذا الفاعل تسمى مقسورا او فاعلا بالقسر والفاعل باعتبار
آخر اما بالذات او بالعرض والاول ما كان فعله مقتضى
ذاته او طبعه كالحجر الهابط والثاني بخلافه كالحجر الصاعد
وكل الفاعل اما ان يجب عنه الفعل او لا يجب بل يصح

ان يفعل وان لا يفعل فالاول يسمى موجبا والثاني يسمى في اصطلاح
المتكلمين قادرا والقادر ان كان فعله وتركه بارادة
يسمى مختارا وان كان بارادة غيره يسمى مجبورا الفصل
الرابع في بيان ان السبب ما لم يكن موجبا لم يصدر عنه المسبب كل
سبب غير موجب اي لم يجب صدور المسبب عنه لا يصدر
المسبب عنه لان ما يستحيل صدور شيء عنه يستحيل ان يكون
سببا وكل سبب اما ان يجب ان يصدر عنه المسبب
او يمكن فكل سبب لم يجب صدور المسبب عنه يصح صدور
الفعل عنه وعدم صدوره فيكون نسبته اليهما على
السواء بالبيان الذي تقدم في الممكن فما لم يرجح الصدور
على عدمه لم يصح الصدور والا لزم الرجحان في حال
التساوي وهو محال ومع حصول الرجحان الصدور
كان الصدور واجبا واللاصدور ممتنعا لاستلزامه مرجوحية
الراجح مرجوحا فيكون السبب مع الراجح سببا ومع
عدمه لا يكون سببا في الحقيقة بل جزء السبب ويعلم
من هذا البيان ان السبب اذا كان تاما وكافيا
بالذات كان موجبا ولا يلزم العكس اي لا يلزم ان
يكون كل سبب موجب تاما وبالذات لاحتمال ان
يكون جزءا من اجزاء السبب مقتضيا لباقي الاجزاء
فيكون موجبا ولا يكون تاما وذلك كالسبب الصوري
فانه موجب لانه لا يكون الا بعد الفاعل التام مع المادة
والغاية ويقارن السبب ولا يكون تاما لعدم اشتمال
ذاته على باقي العلل ولا كافيا ولا بالذات وكل سبب

كان موجبا كان تام الفعل وبالعكس كل سبب لا يكون
موجبا وبانضمام امر اخر اليه يصير موجبا استحال
صدور الاثر عنه مع عدم ذلك الامر الاخر وعدم
انضمامه فان كان الاول كان السبب تاما وصدور
الفعل عنه واجبا وان كان الثاني كان غير تام وصدور
الفعل عنه ممتنعا الفصل الخامس في كيفية استناد
الاتفاقيات الى اسبابها على الاجمال قد تبين
مما قلناه انه لا يحدث امر من الامور بل لا يوجد شيء
من الممكنات الا بسبب موجب ولو يوجد في العالم اشياء
كثيرة لا نعلم لها سببا موجبا وننسب الى الاتفاق
ويتوهم العوام انه لا سبب لها وذلك كان يشخص
حفر بئرا لماء او ما هو كنز مدفون او اتفق وقوع
حجر من الهواء على راس زيد فانكسر به او رأى شخص
صديقه اذا هو في الطريق بلا عزم له لم يكن متوقعا
للعبارة ومعلوم ان حفر البئر ورمي الحجر الى الطريق
ليست بموجبة لوجدان الكنز وانكسار راس زيد والوصول
الى المعزوم وكذا كل حال يجاري هذه الاحوال
المعتادة ليست بموجبة لها فحيث لم يجدوا لها
اسبابا موجبة قالوا انها اتفاقية وفي الجملة الاتفاقيات
لها صفتان احديهما ندرة وقوعها وثانيهما عدم
ظهور اسبابها وينبغي ان يعلم في هذا الموضع حال كل من
الصفتين اما ندرة وقوعها فلان اسبابا احدهما
ان يكون لها سبب موجب مستمر الوجه الا ان له موانع

درس

بأخرة وان لا يكون نادرا كالتصادف ووقوع شعاع الشمس
على الارض في يوم وكثرة المطر في غير موسم المطر وما
يشبهها ان لا يكون له سبب موجب مستمر الوجود بل يكون
متوقفا على اجتماع اشياء كثيرة في زمان واحد
ويندر اجتماعها فيه ويجوز ان يكون لاجتماعها
نظام وترتيب معلوم كالسيارات السبعة فان
لها تماما نظام معلوم تتفق اجتماعها في برج معين من
الفلك بعد ازمنة متطاولة وربما لا يكون لها نظام
وترتيب معلوم كالحجر الذي لا يحركه مثلا الا اربعون
شخصا ولا تتفق اجتماع الاربعين وتطابق
ارادتهم عنده في كل وقت فلا يحدث حركته الا
على الندرة واما عدم ظهور اسبابها بالنسبة الى
بعض فلان للسبب الموجب اجزاء كثيرة وكل جزء منها يستند
الى اسباب اخر وان كان لكل واحد منها حد معين
ووضع معين الا ان افهام الخلق لا تصل الى حصر جميعها
على التفصيل وكيفية تواردها وتطابقها والتيامها
على التعيين على وجه يتأدى الى المطلوب وذلك كحركة
زيد مثلا في وقت معين ومكان معين وسمت معين
لها اسباب من قدرته وارادته وحاجته الباعثة
له عليها وما هو ملائم ومناف لسلوك الحال من الامور
الخارجية ولا يمكن الحكم بتلك الحركة موزعة على زمانها
ومسافتها بحيث يتعين في كل واحد واحد من الاوقات
المعينة في موضع من المسافة لا يكون قبله ولا بعده فيه

وكذلك الحجر الصاعد يفتقر الى تقرب الاسباب في كل
زمان موضع معين من مسافته فان لكل راس زيد في
مكان معين من ممر الحجر وكان ذلك الوقت بعينه
وقت وصول الحجر الى ذلك المكان فيلزم انكسار
راسه بالضرورة ولا يكون كقضية كل واحد من راس زيد
والحجر في ذلك المكان على وجه الامكان المحقق و
الاتفاق بل على سبيل الوجوب لكن يتكيف وقوع تلك
الحادثة ضروريا لا اتفاقيا واما من لم يكن الاسباب
عنده مضبوطة ولا استنادها جميعا الى سبب واحد
هو سبب الاسباب كلها معلوما ولا تخصيص كل واحد
منها لوقته المعين خبرا فانه يجعل ذلك كله من
الاتفاقيات ومثله مثل من له عبدان يأمر احدهما
بالسعي الى موضع معين ويأمر الآخر بالسعي الى ذلك
الموضع بطريق اخر لعمل مثله او مخالفه ولم يكن احدهما
عارفا بحال صاحبه ولا خبيرا بخبره فلذلك يجعل
كل واحد منهما تواردهما على ذلك الموضع اتفاقيا و
اما سيدهما الآمر لهما العالم باحوالهما الضابط
لحركاتهما فانه لم يجعله اتفاقيا بل يعلمه بذلك التوارد و
باسبابه قبل وقوعه كذلك حال حوادث هذا العالم
فانها مع كونها غير متناهية ومختلفة غاية لا يتمكن
الوهم من ضبطها مستندة الى سبب واحد هو سبب الاسباب
ولكل واحد منها وقت واحد ووضع مقدر ولا يتجاوزه
البتة ويحدث من تواردها وتصادقها وتقارنها

وبقا زعما انه يأثر ونادرة غريبة لكل واحد منها سبب موجب
وقام ولكنه ... بالفعل وبالذات وعلمهم من تلك
الاسباب ولله عجز الخلق عن معرفة تفاصيلها فكل
حادث حصل من سبب يسمى الوجه نادرا انما يكون
ندرة من جهة كثرة الموانع او اختلاف الاسباب
ولا يمكن لجمهور الناس وقوف على تفاصيل تلك الموانع
او الاسباب ولذلك يعدونه من قبيل الاتفاقيات
ولو اطلعوا على تفاصيل الاسباب والموانع
لعدوه منها كاجتماع السيارات في جزء معين
من الفلك كما تقدم ذكره وهذا هو المهم المقصود
في هذا الموضع لئلا يحصل الاشتباه والحيرة
في الاحكام المذكورة في باب الاسباب ان شاء الله

الفصل السادس في بيان ان وجوب الفعل
من الفاعل ينافي اختياره قد تقدم في الفصل الماضي
ان الممكن ما لم ينضم اليه امر آخر يقتضي ترجيح احد طرفي
وجوده وعدمه لم يصر موجودا او معدوما وكذلك
الفاعل الذي يصح صدور الفعل عنه ما لم ينضم اليه
امر غيره يقتضي ترجيح الفعل او الترك لم يقع عنه
الفعل ولا الترك والا لزم رجحان احد الطرفين
المتساويين على الآخر لغير سبب وهو محال ببديهة العقل
وقوم من المتكلمين فرقوا بين الصورتين فقالوا في الصورة
الاولى ان الحاجة الى المرجح فيها ضرورية والا لانسد
اثبات الصانع لانه اذا كان وجب الممكن لغير مرجح

موجب جاز ايضا ان يترجح وجه الوجود على عدمه لغير
الصانع تعالى وقالوا في الصورة الثانية اعني وجه
الفاعل ليست الحاجة الى المرجح فيها ضرورية والا لانسد
اثبات اختيار الصانع لان الفعل مع وجود ذلك المرجح
واجب ومع عدمه ممتنع والوجوب والامتناع ينافيان
الاختيار وهذا الفرق تحكم محض والحكم بان هذا
الوجوب والامتناع منافيان للاختيار خطأ كما
سيجيء بيانه واهل هذه المقالة في موضع اقامة الحجة يتمسكون
بايراد المثال وهو عطشان يخيره اناءان متساويان
فانه لو لم يجز ترجيح احدهما على الآخر من غير مرجح لابد
لزم ان يموت عطشانا لفرض عدم المرجح وخلاف
ذلك معلوم فيلزم جواز ترجح المختار احد طرفين
متساويين على الآخر وهم مطالبون في هذا الموضع
باثبات امكان وجه هذا المفروض باثبات
تساوي الآلات الادراك ونسبة فعله اليهما في
القرب والبعد وسهولة الاستعمال وصعوبته والعادة
وخلافها كيفية الاستعمال وامثال ذلك وغاية
ما في الباب امكان فرض كونه لا يعلم ترجيح احدهما
على الآخر لكن عدم العلم بالرجحان ليس علما بعدم الرجحان
فلا يفيد فيجب حمل هذه الامثلة احكام العقل البديهة
ومن المتأخرين الذين هم اقرب الى الانصاف
من سلم ان اختيار احدهما لغير مرجح غير ممكن لكن
قال ان المراد بالرجحان هو صيرورة احد الطرفين اولى

مرجحا فانه لا ينتهي الى حد الوجوب لئلا يبطل الاختيار
وجوابهم ما تقدم ان مع هذه الاولوية اما ان
يمكن وقوع الطرف المرجوح او لا يمكن والثاني ملزوم الوجوب
الطرف الراجح والاول محال لانه اذا استحال وقوع
المساوي من غير مرجح فوقوع المرجوح مع وجود المرجح
الطرف الراجح كان اشد استحالة وقد تقدم
تقرير ذلك فعلم من ذلك ان احد الطرفين ما لم يصر
واجبا لم يقع وبعد تقرير هذه القاعدة نقول ان
الوجوب والامتناع اللذين ذكرهما لا ينافيان
الاختيار وبيانه ان القادر كما قلناه فاعل له
ان يفعل وان لا يفعل بمعنى ان الفعل والترك يصحان
منه ونسبتهما اليه بالسوية واذا حصل مرجح
احدهما وقع ذلك الطرف فعلا كان او تركا فان
ذلك المرجح هو الارادة واذا شاء ان يفعل
فعل واذا شاء ان يترك ترك فيسمى ذلك
الفاعل مختارا ومن هذا يعلم ان المختار له صفتان
احديهما قدرة والاخرى ارادة والقدرة هي التي
يصح منها الفعل والترك على سبيل البدل ولا يقع
واحد منهما عنه وحده والارادة هي التي اذا انضمت
الى احدهما يجب وقوعه من الفعل والترك فالفعل بالنسبة
الى القدرة والارادة واجب والترك ممتنع والترك
بالنسبة الى القدرة وحدها وجب وهو معنى الاختيار
المحض وليس بمناف له فان قيل مع القدرة والارادة

اما ان يقدر على الترك او لا يقدر فان قدر لم يكن الترك
ممتنعا وان لم يقدر لم يكن مختارا قلنا حاصل
هذا السؤال ان من لم يقدر على الفعل والترك اما ان يكون
قادرا على الترك او لا وهو هذيان محض وان قيل
ان مع القدرة والارادة هل يكون قادرا على الترك
ام لا قلنا هذا السؤال متناقض لان قصد الترك
وارادة الفعل مما لا يجتمعان وان قالوا بعبارة
اخرى ان مع وجود القدرة والارادة اما ان
يمكن الترك او لا يمكن فان امكن لم يكن الفعل واجبا
وان لم يمكن لم يكن مختارا اخترنا انه لم يكن ممكنا
ولا يلزم منه نفي الاختيار لان المختار هو الذي ان شاء
ان يفعل فعل بارادته لا الذي اذا شاء ان
يفعل يمكنه ان لا يفعل ولا يحصل مراده وفي
الجملة مجموع القدرة والارادة اذا كان مستلزما
للفعل كان تقدير عدم الفعل معها كتقدير عدم الفعل
مع الفعل وكما ان لحوق وجوب الفعل لتقدير وجوده
لا ينافي اختيار الفعل كذلك لحوق الوجوب لموجبه
بالنسبة الى وجوده لا ينافيه ايضا

الفصل الرابع في
ذكر قوى الانسان وافعاله والفرق بين ما كان
بالاختيار من الافعال وبين ما لم يكن اعلم ان
القوى التي هي مبادي افعال الانسان ثلثة
اصناف الاول ما هو مشاركة الاجسام العنصرية
كثقل بدنه الذي يميله الى مركز العالم وخفة روحه الذي

يصل الى محيط العالم الثاني ما به يتدارك المركبات المعدنية
كالقوة المركوزة في عضو من اعضائه هي مبدأ
مزاج ذلك العضو وخاصية كما يوجد في كل واحد من المعادن
الثالث ما به يتدارك اجسام النباتية وهي الغاذية
اما لحفظ البدن بان يحصل بدل ما يتحلل منه من
الغذاء والنامية فانها تشبه الغذاء بالعضو على
نسبة محدودة والمولدة فانها تاخذ شخصا آخر
من فضل غذاء الاثنين من نوعها وكذلك خوادم
هذه القوى من الجاذبة والماسكة والهاضمة و
الدافعة وكالمغيرة الاولى والثانية والمصورة
الرابع ما يتدارك به باقي الحيوانات وهو صنفان
احدهما مبادي الادراكات وثانيهما مبادي
الحركات الارادية والاول قسمان الحواس الظاهرة
اعني قوة اللمس والذوق والشم والسمع والبصر
وثانيهما الحواس الباطنة وهي الحس المشترك التي
تدرك الصور الخيالية والمصورة التي تحفظ هذه
الصور والوهم التي تدرك المعاني الجزئية والذاكرة
التي هي حافظة مدركات الوهم والمتخيلة التي هي واسطة
بين الصنفين من المدركات وتصرف في حافظتين
بالتخيل وفي الصور العقلية بالتفكر والصنف الثاني هو قوة
الشوق الى الجذب الملائم وهي الشهوية او الى دفع المنافي
وهي الغضبية وما هو في طاعتهما القوى المركوزة في
الاعصاب والعضلات بها يحصل تحريك الاعضاء

المتفكرة

تحت الارادة الخامس هي القوة التي انفرد بها الانسان
وهي النطقية المشتملة على العقل النظري الذي يتصرف به النفس
في المعقولات ليحصل من مرتبة العقل الهيولاني التي
هي مجرد الاستعداد وبالتدريج الى مرتبة العقل المستفاد التي
يتمثل فيها صور المعقولات وعلى العقل العملي الذي يستنبط
النفس الصناعات ويستخرج قوانين المصالح المنزلية
والمدنية ليكون معيشته على الوجه الافضل ومن هذه
الافعال ما يصدر عن قواها غير الشعور كالهضم و
النمو ومنها ما يصدر بشعوره ليس له فيه اختيار
كمن تخيل الحموضة فتضرس اسنانه او توهم
المرض فيمرض وبعضها يصدر عنه باختياره اي
يتبع قدرته وارادته وهو صنفان جسماني كالحركات
البدنية واستعمال الحواس ونفساني كالتخيل والتفكر
ونحن مقصور على هذا الصنف الاختياري ولما كانت
هذه الافعال تابعة للقدرة والارادة وجب البحث
عنهما وعن كيفية صدورها عنه الفصل الثامن في
بحث القدرة والارادة وكيفية صدور الافعال
الاختيارية عنهما اذا كان الانسان صحيح المزاج
اي معتدله اعتدالا لائقا به واعضاؤه سليمة
حصل فيه كيفية نفسانية يمكن بسببها صدور الحركات
الارادية او النفسانية او الحيوانية عنه ولا صدورها
كما ينبغي وبقدر ما ينبغي واذا كان في مزاجه واعضائه
خلل كان الصدور واللاصدور بحسب ما يقتضي ذلك الحال

المنزلية

وهذا اصطلاح والغرض ان اراد ان المراد بالقدرة
هو الكيفية المذكورة وحدها ان تلك الكيفية بحسب
الاستعداد الذي يحصل فيه بحيث يقبل المدرك ليس للانسان
او الحيوان لمجرد حصول هذا الاستعداد تاثير واكتسابه
وانما يكون بتحصيل استعداده باحد الوجهين احدهما
تدبير مزاجه بان يحفظ صحته بان يرده اليها ان
كانت زايلة وثانيهما ان يكون عادة وممارسة
للافعال على وجه يزيد استعداده فانه بتكرار
مباشرة بعض الافعال يزداد وقوى هذه مبادي
تلك الافعال هذا هو الكلام في القدرة واما الارادة
فنقول الانسان او الحيوان اذا ادرك شيئا يمكن
وصوله اليه فان كان ذلك الشيء ملايما له بمعنى ان يعده
بحسب علمه او ظنه او تخيله ضروريا او نافعا له حدث
فيه شوق الوصول اليه ويسمى حملته الشهوة وان
لم يعده ملايما له حدث فيه شوق الى اجتنابه ويسمى
حملته الغضب ويجوز ان يكون شيء ملايما من وجه
وغير ملايم من وجه اخر وملايما بحسب عضو او قوة
وغير ملايم بحسب عضو اخر او قوة اخرى ولكن لما
كان انواع الادراكات كثيرة بحسب الحواس
الظاهرة والباطنة وقوة النطق والعقل في
الانسان جاز ان يكون شيء واحد ملايما بحسب
ادراك وغير ملايم بحسب ادراك اخر كما يكون
شيء مثلا غير طيب بحسب الشم وطيبا بحسب الذوق

او ملايما بحسب الحس وغير ملايم بحسب التوهم والتخيل
او ملايما بحسب القوى الحيوانية وغير ملايم بحسب
العقل او ملايما للعقل باعتبار وغير ملايم له
باعتبار اخر وفي الجملة اذا حصل هذا الاختلاف
حصل لكل ادراك ملايم داع ولكل ادراك غير ملايم
صارف فان رجحت الدواعي او خلصت عنها
حصل للنفس عزم على طلب ذلك المدرك بالحركة اليه
او بجذبه الى النفس ويسمى ذلك العزم الجازم
هنا ارادة وان رجحت الصوارف او خلصت
حصل للنفس عزم على الهرب من ذلك المدرك او دفعه
عنها ويسمى ذلك العزم الكراهية وان تكافات الدواعي
والصوارف حصل لها التحير والتردد وطلبت
بالتخيل والتفكر ترجيح احد جانبيه ولا محالة
يكون لذلك التخيل والتفكر حركة ارادية نفسانية
وحكمها في تعلقها القدرة والارادة كحكم سائر الافعال
التي تحصل في تجربها وحركتها في طلب الترجيح هو المعنى
الذي يسمى اختيارا وتسمى النفس باعتباره مختارا
وفي الجملة يكون سبب الحركة باتباعها الشيخ لما بعد
استعمال الراي والتدبر عزم جازم او انقطع امله
او غرض منهم او نصرفه عنه وفي الجملة كلما حصلت
الارادة بمعنى العزم الجزم انبعثت القوى المحركة
للالات البدنية بحسب تلك الارادة اما على الفور
او في وقت يرى المصلحة في وقوع المطلب فيه حتى لو تعوقه

او بعضه ان لم يحصل الارادة او حصلت الكراهية
حصل التوقف او تحريك ضده تحريك الاول فعلم
من ذلك ان الافعال والحركات الارادية
انما تصدر بحسب الدواعي الصرفة على الصوارف والدواعي
والصوارف من القوى الشوقية التي من قبلها
الشهوة والغضب وانما تصير خالصة جازمة باعانة
التفكر والتخيل والقوى الشوقية تنبعث من اصناف
الادراكات فيكون مرجع الافعال الاختيارية
سببين احدهما الادراك وثانيهما التفكر او التخيل
ووجه الادراك والتخيل انما يكون بحسب الارادة
وحفظها بالتدبير الصائب كما تكلف في القدرة
وبعضها لا بحسب الارادة اما في الحيوان فالادراك
الحسي والخيالي والوهمي والتخيلي التي هي مبادي
هذه الافعال جاز ان يكون بحسب التأديب و
الرياضات والعادات التي يتفق حتى تصير
مجبورا عليها ومجذوبا اليها بحسب مقتضى وجوده
تلك الافعال وتقتضي زيادتها واكثر الافعال الارادية
للحيوان يتبع الدواعي الشهوية والغضبية والتخيلات
التابعة لها واما الانسان فجوهره في الفطرة
مجبول على التعلم والاستكمال فان لم يتهذب قوة
الناطقة وتمكنت العقائد الفاسدة من الجهال
والتثبت بالرذائل والملكات الردية كانت حالة
جارية مجرى باقي الحيوانات بل اسوء حالا منها بسبب

مع لطفها

مع لطفها القوى الحيوانية واتباع الشيطنة منها وان
هي تهذبت كما ان اكثر افعالها تابعا للدواعي العقلية وموجبة
لانتظام مصالح المعاش والمعاد وبحسب التشخص والنوع
على وجه تقتضيه الشريعة والحكمة وتهذيبها الاول
باستماعها الاوامر والنواهي الالهية والوعد
والوعيد والترغيب والترهيب الصادرة عن الانبياء
والحكماء ثم تشتغل في اكتساب الفضائل العلمية
والتفكر في المعقولات لتحصل ملكات وعادات
مقتضية للخيرات النفسانية والجسمانية والارشاد
بالتأمل لاما تقبل علما ان مبدا اول الادراكات
هي الحواس الظاهرة التي خلقت للانسان ومنها تنتقل
الى التصرف في الحواس الباطنة فانه اذا استمع كلاما
حقا في دعوة اهل الحق وادركه حصل له شوق
الى الفضائل او ينبعث من ذلك الشوق ارادة
جازمة لطلب الكمال ثم بالحركة الاختيارية تكثر
طلب ذلك الكمال وكل طلب مسبوق بادراك وكل
ادراك مهيج للشوق وكل شوق باعث على ارادة
مبدء حركة اخرى وطلب الى ان يحصل الحد قدر له
بحسب كل فضيلة حصلت له صدرت عنه افعال اخرى
وحركات ارادية **الفصل التاسع** فيما هو حاصل
هذا المطلوب وحل بعض الشبه المذكورة قد علم مما حققنا
ان للانسان قوى جبلية مركوزة فيه وبعضها مبادي
لبعض افعاله من غير ارادة منه واختيار وبعضها

مبادي القوى الأخر كالإدراك هو مبدأ الشهوة والغضب وباقي
القوى الشهوية ويحصل لها من امتزاج قوى الأخلاط و
المحاذية قوة وإرادة معهما يجب صدور الفعل الإرادي
منه ومع عدمهما أو عدم أحدهما يمتنع وقدرته
وإرادته سبب أفعاله الإرادية كما أن النار مثلا سبب
الهضم بل كما أن النار سبب الإحراق والقدرة والإرادة
مستندتان إلى السبب الأول الواجب الحقيقي وواجب الوجوب
لذاته وسبب الأسباب فنقول إن المراد بقولنا
للإنسان اختيار أنه قادر على أن يصدر عنه بعض
أفعاله بحسب إرادته وجهده وظهر أن فائدة التكليف
والأمر والنهي والمدح والذم والثواب والعقاب
هو انبعاث شوق إلى الطلب كما أن ذلك الشوق
مبدأ إرادته وتلك الإرادة باعثة على الطلب
والجهد والسعي فيه وتقرر أن الوجوب والقوى والأفعال
الإرادية وغير الإرادية في سلسلة معلولات واجب
الوجوب مترتبة ومنتظمة وكذا كل واحد منها وأفعالك
هو وقوعه بقضاء الله وقدره فإن قلت بل إن
الأفعال الإرادية الواقعة من قدرة الإنسان
وإرادته واقعة على وجه آخر لكونها واجبة الوقوع
أو لكونها واقعة في سلسلة المعلولات المستندة
إلى العلة الأولى هي فعل الله تعالى إلا أن ضابطة معنى العبارة
لبعد وضوح المعنى والمناقشة معنا فيه وأما لو قال هذه
الأفعال المنسوبة لقدرة الإنسان وإرادته

بل هي

بل هي فعله تعالى بغير توسط الأسباب وليس للتكليف
والأمر والنهي والجهد والسعي ثمرة فيها ففي مخاف(؟)
وكلام ليس كذلك بل هو مخالف للحق وغير مطابق
للوجود وما قال بعضهم إن الله تعالى قبل خلق الخلق
كان عالما بما يصدر عنهم فلا يمكن وقوع غيره عنهم
وهو الجبر فجوابه المعارضة أن الله تعالى كما كان عالما
بفعل الخلق قبل خلقهم بأسرهم كذلك كان عالما
بأفعال نفسه قبل خلقها فيلزم أن يكون الله تعالى
مجبورا على أفعاله فكل شيء أجبت به في أفعاله تعالى
هو جوابنا في أفعال الخلق وجوابه على وجه التحقيق أن
علمه بفعل معين وإن أوجب وقوع ذلك الفعل
لكن وجوب فعل بسبب القريب قدرة شخص آخر
وإرادته لا ينافي اختيار ذلك الشخص كما تقدم في
الفصل السادس وما قيل أي فائدة في الجهد لأن
المطلوب بالجهد إن كان مقدرا أوجب وقوعه وإن لم
يجهد فيه وإن لم يكن مقدرا امتنع وقوعه وإن كثر
جهده فيه فجوابه معلوم أيضا مما تقدم لأنه تعالى إذا
قدر شيئا أنه لا يقع إلا بالجهد امتنع وقوعه إلا بالجهد
وعدم جهده دليل على عدم كونه مقدرا لله تعالى
كما أن عدم خلقه آلة التناسل دليل على أنه تعالى لم يقدر
له النسل فإنه كما أن عدم السبب سبب عدم المسبب كذلك دليل
عدم السبب جاز أن يكون أيضا موجبا لذلك السبب وأما
من اجتهد لا يلزم من اجتهاده أن يصل إليه ما قدر وصوله

اليه بالاجتهاد فان الجهد وحده ليس بسبب موجب بل لحاجة
وصوله اليه لتلك الشرائط اخر وحسن التوفيق عبارة
عن اجتماع جميع تلك الشرائط وسوء التوفيق عبارة
عن فقدان بعضها ووجود السبب المنافي الموجب لا
يقتضي وجود السبب هذا هو الحق المحرر في هذه الرسالة
في هذه المسئلة تقتضي افكار اهل التحقيق ولا
يخفى على من له خبرة بنصوص الانبياء واكابر
الدين والدعوة ان ما حققناه موافق لاثارهم
واظهرها ما جاء في الخبر انه سئل رسول الله صلى الله
عليه وآله الحكم في امر فرغ منه او في امر مستأنف
فقال عليه السلام الحكم في امر قد فرغ منه وفي امر
مستأنف وما ورد من قوله عليه السلام جف القلم بما هو
كائن فقيل لهم ففيم العمل قال عليه السلام اعملوا فكل
ميسر لما خلق له وما جاء عنه في شرح القدر
كل ما هو كائن وكيفية هو القدر وسأله سائل اني
فعلت كذا وكذا فقال هذا الامر القدر وما نقل
عن جعفر الصادق عليه السلام لا جبر ولا تفويض ولكن امر
بين امرين وما جاء في كلام بعضهم ان الفروع
تتم مع المستأنف واحاديث مفروغ عنها وفي الجملة
شواهد هذا الباب كثيرة وليس هذا موضع ايرادها

والتقية لها

جميعا فان هذا المختصر مبني على القواعد العقلية والادلة
البرهانية لا على المنقولات والاقناعات الخطابية
ولا ريب ان من فهم ما تقرر في هذا المختصر اذا اطلع على

نهاية

بحاره من تلك الاشارات حقايقها ان شاء الله تعالى
الفصل العاشر في ان اطلاق الاختيار بهذا
المعنى هل يجوز على الله تعالى ام لا اعلم ان حذاق
العلماء المتنزهة على ان يوصف بصفات المخلوق قال
الله تعالى سبحان ربك رب العزة عما يصفون الا
ان الناس يرون ان يبذل الجهد في عبودية ان
يثبتوا عليه ويصفوه باشرف الاوصاف كالالوهية و
الكبرياء والعظمة من المتقابلين اشرف الطرفين كا
العلم والقدرة والسمع والبصر وامثالها والغرض
ان الاختيار والجبر بالمعنى المذكور في العبد لا يجوز
ان يوصف الله تعالى بهما لكونه منزها عنهما لانهما لا يتصوران
الا فيما فيه كثرة الفاعل والقدرة والعلم والارادة
وذلك ينافي التحقيق لان الفعل الصادر عن المختار بحسب
ذاته او الصادر عن ذاته لم يكن تابعا للارادة
فلا يكون مختارا ونسبة القدرة الى الفعل والترك
متساوية والارادة لا تتعلق الا بالفعل والعلم يتعلق
بالفعل والترك ولم يكن له تاثير في الفعل الا ان الارادة
منبعث عنه وكل ذلك يقتضي تغاير هذه الاوصاف
والذات التي هي مبدأ الكثرة المستحيل فيها الاثنينية
فضلا عن غيرها من الكثرة وانما يحمل له تعالى هذه الصفات
على وجه لا يقتضي التعدد والتكثر فيكون الاختيار
بالمعنى المفهوم من الناس منفي عنه تعالى واذا كان
الاختيار منفيا فالجبر ايضا يكون منفيا لانه انما يوصف

لما كان منشأ [illegible] الاعتقاد
[illegible] بهذا المعنى [illegible] الاختيار
وصفوه [illegible]

من حيث انه ان يوصف بالاختيار وكك الفعل
بحسب الطبع وبحسب القوى الا ان غيرالذات لا يمكن
ان يسند اليه والاليق ان يتوقف الفاعل
بالذات وفي الجملة ينبغي ان يعلم ان كل ما هو معقولا
او معلوم او موهوم او متخيل او محسوس للمخلوق
هو مسلوب عن الله تعالى وهو عنه منزه اذا بلغ
الكلام الى الله تعالى فامسكوا والله اعلم

تم بالخير والظفر على يد
افقر خلق الله الغني
ميرزا جان بن
محمد التوكلي
عفي عنهما
في محرم الحرام
سنة ثمان
خمسين والف
من الهجرة جزاه
تمام

تملك من ... محمد حیدری
... الداعی الدرویش
الفقیر الی الله الغنی
افقر خلق الله ... ابن محمد
عفی عنهما

علم الله الاشیاء باعیانها قبل وجودها
فانه ... ...
وجود ... ...

بنام آنکه جان را فکرت آموخت / چراغ دل بنور جان برافروخت

ز فضلش هر دو عالم گشت روشن / ز فیضش خاک آدم گشت گلشن

توانایی که در یک طرفة العین / ز کاف و نون پدید آورد کونین

چو قاف قدرتش دم بر قلم زد / هزاران نقش بر لوح عدم زد

ازان دم شد پدید این عقل تمیز / که تا دانست ازان اصل همه چیز

چو خود را دید یک شخص معین / تفکر کرد تا خود چیستم من

ز جزوی سوی کلی یک سفر کرد / وز آنجا باز بر عالم گذر کرد

جهانی امر و خلق از یک نفس شد / که هم آن دم که آمد باز پس شد

ولی آنجا که آمد شد نیست / شدن چون بنگری جز آمدن نیست

باصل خویش راجع گشت اشیا / همه یک چیز شد پنهان و پیدا

تعالی الله قدیمی کو بیکدم / کند آغاز و انجام دو عالم

جهان امر و خلق اینجا یکی شد / یکی بسیار و بسیار اندکی شد

همه از وهم تست این صورت غیر / که نقطه دایره است از سرعت سیر

یکی خط است ز اول تا بآخر / برو خلق جهان گشته مسافر

درین ره انبیا چون ساربانند / دلیل و رهنمای کاروانند

وز ایشان سید ما گشته سالار / هم او اول هم او آخر درین کار

احد در میم احمد گشت ظاهر / درین دور اول آمد عین آخر

برو ختم آمده پایان این راه / درو منزل شده ادعوا الی الله

مقام دلگشایش جمع جمع است / جمال جانفزایش شمع جمع است

شده او پیش و دلها جمله در پی / گرفته دست جانها دامن وی

درین ره اولیا باز از پس و پیش / نشانی میدهند از دیده خویش

بحد خویش چون گشتند واقف / سخن گفتند در معروف و عارف

یکی از بحر وحدت گفت انا الحق / یکی از قرب و بعد و سیر زورق

یکی را علم ظاهر گشته حاصل / نشانی داده از خشکی ساحل

یکی گوهر برآورده و هدف شد / یکی بگذاشت آن نزد صدف شد

یکی در جزو و کل گفت این سخن باز / یکی کرد از قدیم و محدث آغاز

یکی از زلف و خال و خط بیان کرد / شراب و شمع و شاهد را عیان کرد

آغاز کتاب

گذشته هفت و ده از هفتصد سال / ز هجرت ناگهان در ماه شوال

رسولی با هزاران لطف و احسان / رسید از خدمت اهل خراسان

بزرگی کاندر آنجا هست مشهور / باقسام هنر چون چشمه نور

همه اهل خراسان از که و مه / در عصر او همه گفتند او به

نوشته نامه از ارباب معنی / فرستاده بر ارباب معنی

در آنجا مشکلی چند از عبارت / ز مشکلهای ارباب اشارت

بنظم آورده و پرسیده یک یک / جهانی معنی اندر لفظ اندک

رسول آن نامه را برخواند ناگاه / فتاده حال او حالی در افواه

در آن مجلس عزیزان جمله حاضر / برین درویش کرده جمله ناظر

یکی کو بود مرد کاردیده / ز ما صد بار این معنی شنیده

مرا گفتا جوابی گوی در دم / کز آنجا نفع گیرند اهل عالم

بدو گفتم چه حاجت کین مسایل / نوشتم بارها اندر رسایل

بلی گفتا ولی بر وفق مسئول / ز تو منظوم میداریم مأمول

پس از الحاح ایشان کردم آغاز / جواب نامه در الفاظ ایجاز

کنون از لطف و احسان دار امید / ز ما این خرده گیری در گذارید

همه دانند کین کس در همه عمر   نکرده هیچ قصد گفتن شعر

بران طبعم اگرچه بود قادر   ولی گفتن نبود الا بنادر

عروض و قافیه معنی نسنجد   بهر ظرفی درون معنی نگنجد

معانی هرگز اندر حرف ناید   که بحر قلزم اندر ظرف ناید

چو ما از حرف خود در تنگناییم   چرا چیزی دیگر بر وی فزاییم

نه فخرست این سخن کز باب شکرست   بنزد اهل دین تمهید عذرست

مرا از شاعری خود عار ناید   که در صد قرن چون عطار ناید

اگرچه زین نمط صد عالم اسرار   بود یک شمه از دکان عطار

ولی این بر سبیل اتفاقست   ز جهد دیو از فرشته استراقست

علی الجمله جواب نامه در دم   نوشتم یک بیک نی بیش و نی کم

رسول آن نامه را بستد باعزاز   وزان راهی که آمد باز شد باز

دگرباره عزیز کارفرمای   مرا گفتا بر آن چیزی بیفزای

نمی‌دیدم در اوقات آن مجالی   که پردازم بدو از ذوق حالی

که وصف او بگفت و گو محالست   که صاحب ذوق داند کین چه حالست

ولی بر وفق قول قائل دین   نکردم رد سوال سائل دین

پی آن تا شود روشن تر اسرار   درآمد طوطی طبعم بگفتار

بعون و فضل و توفیق خداوند   بگفتم جمله را در ساعتی چند

دل از حضرت چو نام نامه درخواست   جواب آمد بدل کان گلشن ماست

چو حضرت کرد نام نامه گلشن   شود زو چشم دلها جمله روشن

سبب نظم سوال نخستین

نخست از فکر خویشم در تحیر   چه چیزست آنکه خوانندش تفکر

جواب

مرا گفتی بگو چبود تفکر   کزین معنی بماندم در تحیر

تفکر رفتن از باطل سوی حق   بجزو اندر بدیدن کل مطلق

حکیمان کاندرین کردند تصنیف   چنین گفتند در هنگام تعریف

که چون حاصل شود در دل تصور   نخستین نام او باشد تذکر

وزو چون بگذری هنگام فکرت   بود نام وی اندر عرف عبرت

تصور کان بود بهر تدبر   بنزد اهل عقل آمد تفکر

ز ترتیب تصورهای معلوم   شود تصدیق نامفهوم مفهوم

مقدم چون پدر تالی چو مادر   نتیجه هست فرزند ای برادر

ولی ترتیب مذکور از چه و چون   بود محتاج استعمال قانون

دگرباره در آن چون نیست تایید   هر آینه بود در محض تقلید

ره دور و دراز است آن رها کن   چو موسی یک زمان ترک عصا کن

درآ در وادی ایمن زمانی   شنو انی انا الله بیگمانی

محقق را که از وحدت شهود است   نخستین نظر بر نور وجود است

دلی کز معرفت نور و صفا دید   بهر چیزی که دید اول خدا دید

بود فکر نکو را شرط تجرید   پس آنگه لمعه‌ای از برق تایید

هر آنکس را که ایزد راه ننمود   ز استعمال منطق هیچ نگشود

حکیم فلسفی چون هست حیران   نمی‌بیند ز اشیا جز که امکان

سخنها چون بوفق منزل افتاد   در افهام خلایق مشکل افتاد

کسی کو اندرین منزلت حیران   ضروری میشود دانستن آن

ز امکان میکند اثبات واجب   ازان حیران شد اندر ذات واجب

چو عقلش کرد در هستی توغل   فرو پیچید پایش در تسلسل

گهی از دور دارد سیر معکوس / گهی اندر تسلسل گشته محبوس

ظهور جمله اشیا به ضد است / ولی حق را نه مانند و نه ند است

چو نبود ذات حق را ضد و همتا / ندانم تا چگونه دانی او را

ندارد ممکن از واجب نمونه / چگونه دانیش آخر چگونه

زهی نادان که او خورشید تابان / به نور شمع جوید در بیابان

تمثیل

اگر خورشید بر یک حال بودی / شعاع او به یک منوال بودی

ندانستی کسی کاین پرتو اوست / نبودی هیچ فرق از مغز تا پوست

جهان جمله فروغ نور حق دان / حق اندر وی ز پیدائیست پنهان

چو نور حق ندارد نقل و تحویل / نیاید اندر او تغییر و تبدیل

تو پنداری جهان خود هست دایم / به ذات خویشتن پیوسته قایم

کسی کو عقل دوراندیش دارد / بسی سرگشتگی در پیش دارد

ز دوراندیشی عقل فضولی / یکی شد فلسفی دیگر حلولی

خرد را نیست تاب نور آن روی / برو از بهر آن چشمی دگر جوی

حکیم فلسفی چون هست احول / ز وحدت دیدن حق شد معطل

ز نابینایی آمد رای تشبیه / ز یک چشمیست ادراکات تنزیه

تناسخ زان سبب شد کفر و باطل / که آن از تنگ چشمی گشت حاصل

چو اکمه بی نصیب از هر کمالست / کسی را کو طریق اعتزالست

رمد دارد دو چشم اهل ظاهر / که از ظاهر نبیند جز مظاهر

کلامی کو ندارد ذوق توحید / به تاریکی در است از غیم تقلید

در او هرچه بگفتند از کم و بیش / نشانی داده‌اند از دیده خویش

منزه ذاتش از چند و چه و چون / تعالی شانه عما یقولون

سؤال

کدامین فکر ما را شرط راه است / چرا گه طاعت و گاهی گناه است

جواب

در آلا فکر کردن شرط راه است / ولی در ذات حق محض گناه است

بود در ذات حق اندیشه باطل / محال محض دان تحصیل حاصل

چو آیاتست روشن گشته از ذات / نگردد ذات او روشن ز آیات

حق

همه عالم ز نور اوست پیدا / کجا او گردد از عالم هویدا

نگنجد نور حق اندر مظاهر / که سبحات جلالش هست قاهر

رها کن عقل را با حق همی باش / که تاب خور ندارد چشم خفاش

در آن موضع که نور حق دلیل است / چه جای گفت و گوی جبرئیل است

فرشته گرچه دارد قرب درگاه / نگنجد در مقام لی مع الله

چو نور او ملک را پر بسوزد / خرد را جمله پا و سر بسوزد

بود نور خرد در ذات انور / بسان چشم سر در چشمه خور

چو مبصر با بصر نزدیک گردد / بصر ز ادراک او تاریک گردد

سیاهی گر بدانی نور ذاتست / به تاریکی درون آب حیاتست

سیه جز قابض نور بصر نیست / نظر بگذار کین جای نظر نیست

چه نسبت خاک را با عالم پاک / که ادراکست عجز از درک ادراک

سیه رویی ز ممکن در دو عالم / جدا هرگز نشد والله اعلم

سواد الوجه فی الدارین درویش / سواد اعظم آمد بی کم و بیش

چه می‌گویم که هست این نکته باریک / شب روشن میان روز تاریک

بیان مشکلی زاین زاین عبارت
شنو تو چون شنیدی زاینکه گفتار

تو در خوابی و این دیدن خیالست
هر آنچه دیده‌ای از وی مثالست

بصبح حشر چون گردی تو بیدار
بدانی کان همه وهمست و پندار

چو برخیزد خیال از چشم احول
زمین و آسمان گردد مبدل

تمثیل

اگر خواهی که بینی چشمهٔ خور
ترا حاجت فتد با جرم دیگر

چو چشم سر ندارد طاقت و تاب
توان خورشید تابان دید در آب

ازو چون روشنی کمتر نماید
در ادراک تو حالی میفزاید

عدم چون گشت هستی را مقابل
درو عکسی شده در حال حاصل

شد آن وحدت ازین کثرت پدیدار
یکی را چون شمردی گشت بسیار

عدم گرچه یکی دارد بدایت
ولیکن نبودش هرگز نهایت

عدم در ذات خود چون بود صافی
ازو با ظاهر آمد گنج مخفی

حدیث کنت کنزا را فرو خوان
که تا ظاهر ببینی سر پنهان

عدم آیینه عالم عکس و انسان
چو چشم عکس در وی شخص پنهان

تو چشم عکسی و او نور دیده است
بدیده دیدهٔ دیده که دیده است

جهان انسان شد و انسان جهانی
ازین پاکیزه‌تر نبود بیانی

تو خود چون بنگری در اصل این کار
هم او بیننده هم دیده و دیدار

حدیث قدسی این معنی بیان کرد
ولی بالبصر و بالسمع عیان کرد

جهان را سر بسر آیینه دان
بهر یک ذره صد مهر تابان

اگر یک قطره را دل بر شکافی
برون آید ازو صد بحر صافی

بهر جزوی ز خاک ار بنگری راست
هزاران آدم اندر وی هویداست

درین مشهد که انوار تجلیست
سخن دارم ولی ناگفتن اولیست

بهم جمع آمده در نقطهٔ حال
همه دور زمان روز و مه و سال

ازل عین ابد افتاده با هم
نزول عیسی و ایجاد آدم

ز هر یک نقطه این دور مسلسل
هزاران دور میگردد مشکّل

ز هر یک نقطه چون دوری گشته دایر
هم او نقطه است اندر دور سایر

اگر یک ذره را برگیری از جای
خلل یابد همه عالم سراپای

همه سرگشته و یک جزو از ایشان
برون ننهاده پای از حد امکان

تعین هر یکی را کرده محبوس
بجزویت ز کلی گشته مایوس

تو گویی دایما در سیر و حبسند
که پیوسته میان خلع و لبسند

همه در جنبش و دایم در آرام
نه آغاز یکی پیدا نه انجام

همه از ذات خود پیوسته آگاه
وزانجا راه برده تا بدرگاه

بزیر پرده هر ذره پنهان
جمال جانفزای روی جانان

قاعده

تو از عالم همین لفظی شنیدی
بیا برگو که از عالم چه دیدی

چه دانستی ز صورت یا ز معنی
چه باشد آخرت چونست دنیی

بگو سیمرغ و کوه قاف چه بود
بهشت و دوزخ و اعراف چه بود

کدامست آن جهان کو نیست پیدا
که یکروزش بود یکسال اینجا

در مقابل دید

همین نبود جهان آخر که دیدی
نه ما لا تبصرون آخر شنیدی

بیا بنما که جابلقا کدامست
جهان شهر جابلسا کجا است

مشارق با مغارب را بیندیش
که این عالم ندارد از یکی بیش

باعضا پشه مانند پیل است — در اسما قطره مانند نیل است

دل هر حبه صد خرمن آمد — جهانی در دل یک ارزن آمد

درو جان جمع گشته هر دو عالم — گهی ابلیس گردد گاه آدم

ببین عالم همه درهم سرشته — ملک در دیو و شیطان در فرشته

همه با هم بهم چون دانه و بر — ز مومن کافر و مومن ز کافر

چو خورشید جهانی بنماید چهر — نماند مهر نور خورشید و مه و مهر

فتد یک تاب ازو بر سنگ خاره — شود همچون پشم رنگین پاره پاره

بکن اکنون کلام نام تو آنی — چو نتوانا چه بود ادراک دانی

چو میگویم حدیث عالم دل — ترا ای سرنشیب و پای در گل

جهان آن تو و تو مانده عاجز — ز تو محروم تر کس نیست هرگز

چو محبوسان بیک منزل نشسته — بدست عجز پای خویش بسته

نشستی چون زنان در کوی ادبر — نمیگردی ز جهل خویشتن بر

دلیران جهان آغشته در خون — تو سر پوشیده ننهی پای بیرون

چه کردی فهم ازین دین العجایب — که بر خود جهل میداری تو جانب

زنان چون ناقصات عقل و دینند — چرا مردان ره ایشان گزینند

اگر مردی برون آی و نظر کن — هر آنچه پیشت آید زان گذر کن

میاسا روز و شب اندر مراحل — مشو موقوف همراه و رواحل

خلیل آسا برو حق را طلب کن — شبی را روز و روزی را شبی کن

ستاره با مه و خورشید انور — بود حس و خیال و عقل اکبر

بگردان زین همه ای راهرو روی — همیشه لا احب الآفلین گوی

در آ چون موسی عمران درین راه — برو تا بشنوی انی انا الله

گدای آدم از یک جذبه شاهی — بیک لحظه دهد کوهی بکاهی

برو اندر پی خواجه باسری — تفرج کن همه آیات کبری

برون آی از سرای آسمانی — بگو مطلق حدیث من رآنی

گذاری کن ز کاف کنج کونین — نشین در قاب قرب قاب قوسین

دهد حق مر ترا هر چه تو خواهی — نمایندت همه اشیا کما هی

قاعده

بنزد آنکه جانش در تجلیست — همه عالم کتاب حق تعالیست

عرض اعراب و جوهر چون حروفست — مراتب همچو آیات وقوفست

ازو هر عالمی چون سوره خاص — یکی چون فاتحه آن دیگر اخلاص

نخستین آیتش عقل کل آمد — که در وی همچو بای بسمل آمد

دوم چون نفس آمد آیت نور — که چون مصباح شد در غایت نور

سیم آیت درو چون عرش رحمان — چهارم آیة الکرسی همی خوان

پس از وی جرمهای آسمانیست — که در وی سوره سبع المثانیست

نظر کن باز در جرم عناصر — که هر یک آیتی هستند باهر

پس از عنصر بود جرم سه مولود — که نتوان کرد آن آیات معدود

باخر گشت نازل نفس انسان — که بر ناس آمد آخر ختم قرآن

تمثیل

ترا گر بس ز نوال طبایع — برو ای و نظر کن در صنایع

تفکر کن تو در خلق سموات — که تا ممدوح حق گردی بآیات

ببین یکره که تا خود عرش اعظم — چگونه شد محیط هر دو عالم

چرا کردند نامش عرش رحمان — چه نسبت دارد او با قلب انسان

چرا در جنبشند این چرخ مادام — که یک لحظه نمیگیرند آرام

بگرد مرکز عرشی محیط است | که آن چون نقطه این جسم بسیط است
برآید در شبانروزی کما بیش | سراپای تو ای مرد درویش
ازو در جنبش اجسام مدور | چرا گشتند یاره یک یک بنگر
ز مشرق تا بمغرب همچو دولاب | همی گردند دایم بی خور و خواب
بهر روز و شبی این چرخ اعظم | کند دور تمام از گرد عالم
در او افلاک دیگر هم بدینسان | بچرخ اندر همی باشند گردان
ولی برعکس دور چرخ اطلس | همی گردند این هشت مقوس
معدل کرسی ذات البروج است | که او را نی تفاوت نی فروج است
حمل با ثور با جوزا و خرچنگ | برو بر همچو شیر و خوشه آونگ
دگر میزان و عقرب پس کمان است | ز جدی و دلو و حوت او را نشان است
ثوابت یکهزار و بیست و چارند | که بر کرسی مقام خویش دارند
بهفتم چرخ کیوان پاسبان است | ششم برجیس را جای و مکان است
بپنجم فلک مریخ را جای | چهارم آفتاب عالم آرای
سیم زهره دوم جای عطارد | قمر بر چرخ دنیا گشت وارد
زحل را جدی و دلو و مشتری باز | بقوس و حوت که انجام و آغاز
حمل با عقرب آمد جای بهرام | اسد خورشید را شد جای آرام
قمر خرچنگ را همجنس جمله دید | ذنب چون راس شد یک عقده بگزید
قمر را بیست و هشت آمد منازل | نخه با آفتاب آنگه مقابل
اگر در فکر گردی مرد کامل | هر آینه بگوئی نیست باطل
وجه لنا ذلله حکمت ای خام | بخوان در وجه نزد بهرام
ولی چون بنگری در اصل این کار | فلک را بین اسیر حکم جبار

منجم چون ز ایمان بی‌نصیب است | اثر گوید ورای شکل غریب است
نمی‌بیند مر این چرخ مدور | ز امر و حکم حق گشته مسخر

قاعده

تو گویی هست این افلاک دوار | بگردش روز و شب چون چرخ فخار
در او هر لحظه دانای داور | ز آب و گل کند یک ظرف دیگر
هر آنچه در زمان و در مکان است | ز یک استاد و یک کارخانه است
کواکب گر همه اهل کمالند | چرا گه در حضیض و گه وبالند
همه در جای بر دید و اشکال | چرا گشتند از و مختلف حال
چرا گه در حضیضی گه در اوجند | گهی تنها فتاده گاه زوجند
دل چرخ از چه شد آخر پر آتش | ز شوق کیست او اندر کشاکش
همه انجم برو گردان پیاده | گهی بالا و گه شیب اوفتاده
عناصر باد و آب و آتش و خاک | گرفته جای خود در زیر افلاک
ملازم هر یکی در مرکز خویش | که ننهند یک ذره پس و پیش
چهار اضداد در طبع و مراکز | بهم جمع آمده کس دیده هرگز
مخالف هر یکی در ذات و صورت | شده یک چیز از حکم ضرورت
موالید سه گانه گشته زیشان | جماد آنگه نبات آنگاه حیوان
هیولا را نهاده در میانه | ز صورت گشته صافی صوفیانه
همه از حکم و امر داد و داور | بجان استاده و گشته مسخر
جماد از قهر بر خاک اوفتاده | نبات از مهر بر پا ایستاده
خضوع جانور از صدق و اخلاص | پی ابقای نوع و جنس و اشخاص
همه بحکم داور دل اقرار | مر او را روز و شب گشته طلبکار

باصل خویش یکره نیک بنگر / که مادر را پدر شد باز مادر
جهان را سر بسر در خویش می بین / هر آنچ آید در آخر پیش می بین
در آخر گشت پیدا نقش آدم / طفیل ذات او شد هر دو عالم
باول علت غایی در آخر / همی گردد بذات خویش ظاهر
ظلومی و جهولی ضد نورند / ولیکن مظهر عین ظهورند
چو پشت آینه باشد مکدر / نماید روی شخص از روی دیگر
شعاع افتاب از چارم افلاک / نگردد منعکس جز بر سر خاک
تو بودی عکس معبود ملایک / از آن گشتی تو مسجود ملایک
بود از هر تنی پیش تو جانی / وز او دربسته با تو ریسمانی
از آن گشتند امرت را مسخر / که جان هر یکی در تست مضمر
تو مغز عالمی زان در میانی / بدان خود را که تو جان جهانی
جهان عقل و جان سرمایهٔ تست / زمین و آسمان پیرایهٔ تست
ز اربع شمالی گشته مسکن / که دل در جانب چپ باشد از تن
ببین آن نیستی کو عین هستیست / بلندی را نگر کو ذات پستیست
طبیعی قوة تو ده هزارست / ارادی برتر از حصر و شمارست
وز آن هر یک شده موقوف آلات / ز اعضا و جوارح وز رباطات
طبیبان اندر آن گشتند حیران / فرو ماندند در تشریح انسان
نبرده هیچکس ره سوی این کار / بعجز خویش کرده جمله اقرار
ز حق با هر یکی حظی و قسمیست / معاد و مبدا هر یک ز اسمیست
از آن اسمند موجودات قایم / بدان اسمند در تسبیح دایم
بمبدا هر یکی زان مصدری شد / بوقت بازگشتن چون دری شد

از آن

از آن دانسته تو جمله اسما / که هستی صورت عکس مسما
ظهور قدرت و علم و ارادت / بتست ای بنده صاحب سعادت
سمیعی و بصیر و حی و دانا / بقا داری نه از خود لیک از آنجا
زهی اول که عین آخر آمد / زهی باطن که عین ظاهر آمد
تو از خود روز و شب اندر گمانی / همان بهتر که خود را می ندانی
چو انجام تفکر شد تحیر / بدینجا ختم شد بحث تفکر

سوال

که باشم من مرا از من خبر کن / چه معنی دارد اندر خود سفر کن

جواب

دگر کردی سوال از من که من چیست / مرا از من خبر کن تا که من کیست
چو هست مطلق آید در عبارت / بلفظ من کنند از وی اشارت
حقیقت کز تعین شد معین / تو او را در عبارت گفته من
من و تو عارض ذات وجودیم / مشبکهای مشکات وجودیم
همه یک نور دان ارواح و اشباح / گه از آیینه پیدا گه ز مصباح
تو گویی لفظ من در هر عبارت / بسوی روح می باشد اشارت
چو کردی پیشوای خود خرد را / نمی دانی ز جزو خویش خود را
برو ای خواجه خود را نیک بشناس / که نبود فربهی مانند آماس
من تو برتر از جان و تن آمد / که این هر دو ز اجزای من آمد
بلفظ من نه انسانست مخصوص / که تا گویی بدان جانست مخصوص
یکی ره برتر از کون و مکان شو / جهان بگذار و خود در خود جهان شو
ز خط وهمی های هویت / دو چشمی میشود در وقت رویت

نماند خوف اگر گردی روانه / نخواهد اسب تازی در میانه [تازیانه]
بود هستی بهشت امکان چو دوزخ / من و تو در میان مانند برزخ
چو برخیزد ترا این پرده از پیش / نماند نیز حکم مذهب و کیش
همه حکم شریعت از من و توست / که آن بربسته جان و تن توست
من و تو چون نماند در میانه / چه کعبه چه کنشت و دیر خانه
تعین نقطه وهمیست بر عین / چو صافی گشت عینت [غین تو] شد عین
دو خطوه بیش نبود راه سالک / اگر چه دارد او چندین مهالک
یک از های هویت در گذشتن / دوم صحرای هستی در نوشتن
درین مشهد یکی شد جمع و افراد / چو واحد ساری اندر عین اعداد
تو آن جمعی که عین وحدت آمد / تو آن واحد که عین کثرت آمد
کسی این را شناسد کو گذر کرد / ز جزوی سوی کلی یک سفر کرد

سوال

مسافر چون بود رهرو کدامست / کرا گویم که او مرد تمامست

جواب

دگر گفتی مسافر کیست در راه / کسی کو شد ز اصل کار آگاه
مسافر آن بود کو بگذرد زود / ز خود صافی شود چون آتش از دود
سلوکش سیر کشفی دان ز امکان / سوی واجب بترک شین و نقصان
بعکس سیر اول در منازل / رود تا گردد او انسان کامل

قاعده

بدان اول که تا چون گشت موجود / که تا انسان کامل گشت مولود
در اطوار جمادی بود پیدا / پس از روح اضافی گشت دانا
پس آنگه جنبشی کرد او ز قدرت / پس از وی شد ز حق صاحب ارادت

بطفلی

بطفلی کرد باز احساس عالم / درو بالفعل شد وسواس عالم
چو جزویات شد بر وی مرتب / بکلیات ره برد از مرکب
غضب شد اندرو پیدا و شهوت / وز ایشان خاست بخل و حرص و نخوت
بفعل آمد صفتهای ذمیمه / بتر شد از دد و دیو و بهیمه
تنزل را بود این نقطه اسفل / که شد با نقطه وحدت مقابل
شد از افعال کثرت بی نهایت / مقابل گشت ازین رو با بدایت
اگر گردد مقید اندرین دام / بگمراهی بود کمتر ز انعام
اگر نوری رسد از عالم جان / ز فیض جذبه یا از عکس برهان
دلش با نور حق همراز گردد / ازان راهی که آمد باز گردد
کند یک رجعت از سجین فجار / رخ آرد سوی علیین ابرار
بتوبه متصف گردد درین دم / شود در اصطفا ز اولاد آدم
ز افعال نکوهیده شود پاک / چو ادریس نبی آید بر افلاک
چو یابد از صفات بد نجاتی / شود چون نوح ازان صاحب ثباتی
نماند قدرت جزویش در کل / خلیل آسا شود صاحب توکل
ارادت با رضای حق شود ضم / شود چون موسی اندر باب اعظم
ز علم خویشتن یابد رهائی / چو عیسی نبی گردد سمائی
دهد یکباره هستی را بتاراج / درآید از پی احمد بمعراج
رسد چون نقطه آخر باول / در آنجا نی ملک گنجد نه مرسل

مثال

نبی چون آفتاب آمد ولی ماه / مقابل گردد اندر لی مع الله
نبوت در کمال خویش صافیست / ولایت اندرو پیدا نه مخفیست

نبوت در ولی پوشیده باید / ولی اندر نبی پیدا نماید
بآن گفتم که تحبون یابد او راه / بخلوت خانهٔ یحببکم الله
دران خلوت سرا محبوب گردد / بحق یکبارگی مجذوب گردد
بود تابع ولی از روی معنی / بود عابد ولی در کوی معنی
ولی وقتی رسد کارش باتمام / که با آغاز گردد باز انجام

تمثیل

کسی مرد تمامست کز تمامی / کند با خواجگی کار غلامی
پس آنگاهی که ببرید او مسافت / نهد حق بر سرش تاج خلافت
بقایی یابد او بعد از فنا باز / بود انجام ره باز او باغاز
شریعت را شعار خویش سازد / طریقت را دثار خویش سازد
حقیقت را مقام ذات او دان / شده جامع میان کفر و ایمان
باخلاق حمیده گشته موصوف / بعلم و زهد و تقوی بوده معروف
همه با او ولی از همه دور / بزیر قبهای ستر مستور
ز خور هر دم ظهور سایه‌ای نیز / که آن معراج دین را پایه‌ای نیز
زمان خواجه وقت استوا بود / که از هر ظل و ظلمت مصطفی بود
بخط استوا بر قامت راست / ندارد سایه پیش و پس چپ و راست
بود موجه را کثرت برونی / که او وحدت ندارد جز درونی
وجوه کل ز کثرت گشت ظاهر / که او در وحدت جزوی است سایر
چو کل از روی ظاهر هست بسیار / نماید از جزو خود کمتر بمقدار
نه آخر جست آمد جزو هستی / که هستی کرد او را زیردستی
ندارد کل وجودی در حقیقت / که او چون عارضی شد بر حقیقت
وجود هستی کل اعتباریست / عرض سوی عدم بالذات ساعیست

وجه کل

وجه کل کثیر و واحد آمد / کثیر از روی کثرت می‌نماید
بهر جزوی ز کل کان نیست گردد / کل اندر دم ز امکان نیست گردد
جهان کلست و در هر طرفة العین / عدم گردد و لا یبقی زمانین
دگر باره شود پیدا جهانی / پدید آید زمین و آسمانی
بهر ساعت جهان کهنه برناست / بهر دم اندرو حشر و نشر است
هم چیزی در دو ساعت می‌نپاید / دران لحظه که می‌میرد برآید
ولیکن طامة الکبری نه اینست / که این یوم عمل آن یوم دینست
ازان تا این بسی فرقست زنهار / بنادانی مکن خود را گرفتار
نظر بگشای در تفصیل و اجمال / نگر در ساعت و روز و مه و سال
اگر خواهی که این معنی بدانی / ترا هم هست مرگ و زندگانی
ز هر چه آن در جهان از زیر و بالاست / مثالش در تن و جان تو پیداست
جهان چون تست یک شخص معین / که او را گشته جانی او ترا تن
سه گونه نوع انسان را ممات است / یکی هر لحظه آن بر حسب ذاتست
دو دیگر زان ممات اختیاریست / سیم مردن مر او را اضطراریست
جز اینست مرگ اختیاری / که آن را در همه عالم تو داری
چو مرگ و زندگی باشد مقابل / سه نوع آمد حیاتی در سه منزل
ولی هر لحظه میگردد مبدل / در آخر هم شود مانند اول
هر آنچه گردد اندر حشر پیدا / ز تو در نزع میگردد هویدا
تن تو چون زمین سر آسمانست / حواست انجم و خورشید جانست
چو کوهست استخوانهایی که سختست / نباتت موی و اطرافت درختست
تنت در وقت مردن از ندامت / بلرزد چون زمین از قیامت

دماغ از نفخه جای بره کرده ... حوالت بهم جوانب ضره کرده
مشابهت کرده از خو بهیمه‌ها ... چو در روی غرقه گشته بی‌پروا
مظاهر جز قدر رو قفه ظاهر ... در اول بیشماری غیب آخر
هر آنچه هست بالقوه درین دار ... بفعل آید در آن عالم بیکبار
ز تو هر فعل که اول گشت ظاهر ... بر آن گردی بباری چند قادر
بهر باری اگر نفع است اگر ضر ... شود در نفس تو چیزی مدخر
بعادت حالها با خوی گردد ... بمدت میوه‌ها خوشبوی گردد
از آن آموخت انسان پیشه‌ها را ... وز آن ترکیب کرد اندیشه‌ها را
ز تو افعال و اقوال مدخر ... هویدا گردد اندر روز محشر
چو عریان گردی از پیراهن تن ... شود عیب و هنر یکباره روشن
تنت باشد ولیکن بی‌کدورت ... که بنماید از او چون آب صورت
همه پیدا شود آنجا ضمایر ... فرو خوان آیت تبلی السرائر
دگر باره بوفق عالم خاص ... شود اخلاق تو اجسام و اشخاص
چنان کز قوت عنصر درینجا ... موالید سه گانه گشت پیدا
همه اخلاق تو در عالم جان ... گهی انوار گردد گاه نیران
ظهور اختلاف و کثرت شان ... شده پیدا ز بوقلمون امکان
وجود هر یکی چون بود واحد ... بوحدانیت حق گشت شاهد
چو کرد او بر صراط حق اقامت ... بامر فاستقم مبدا آفات
نبودش سایه کو دارد سیاهی ... زهی نور خدا ظل الهی

در اقلیم میان غرب و شرقست ... از ایرا در میان نور غرقست
بدست او چو شیطان شد مسلمان ... بزیر پای او شد سایه پنهان
مراتب جمله زیر پایه او ... وجود خاکیان از سایه او
ز نورش شد ولایت سایه گستر ... مشارق با مغارب شد برابر

تمثیل

ز هر سایه که اول گشت حاصل ... در آخر شد یکی دیگر مقابل
کنون هر عالمی باشد ز امت ... رسولی را مقابل در نبوت
نبی چون در نبوت بود اکمل ... بود از هر ولی ناچار افضل
ولایت شد بخاتم جمله ظاهر ... بر اول نقطه هم ختم آمد آخر
از او عالم شود پر امن و ایمان ... جماد و جانور یابد از او جان
نماند در جهان یک نفس کافر ... شود عدل حقیقی جمله ظاهر
بود از سر وحدت واقف حق ... در او پیدا نماید وجه مطلق

سوال

که شد بر سر وحدت واقف آخر ... شناسای چه آمد عارف آخر

جواب

کسی بر سر وحدت گشت واقف ... که او واقف نشد اندر مواقف
دل عارف شناسای وجود است ... وجود مطلق او را در شهود است
بجز هست حقیقی هست نشناخت ... و یا هستی که هستی پاک درباخت
وجود تو همه خار است و خاشاک ... برون انداز از خود جمله را پاک
برو تو خانه دل را فرو روب ... مهیا کن مقام و جای محبوب
چو تو بیرون شدی او اندر آید ... بتو بی تو جمال خود نماید

کسی کو از نوافل گشت محبوب … به لای نفی کرد او خانه جاروب

درون جای محمود او مکان یافت … ز بی یسمع و بی یبصر نشان یافت

نیابد عارف از خود صورت عین … ز هستی تا بود باقی بر او شین

موانع تا نگردانی ز خود دور … درون خانهٔ دل نایدت نور

موانع چون در این عالم چهار است … طهارت کردن از وی هم چهار است

نخستین پاکی از احداث و انجاس … دوم از معصیت وز شر وسواس

سیم پاکی ز اخلاق ذمیمت … که با وی آدمی همچون بهیمت

چهارم پاکی سر است از غیر … که اینجا منتهی میگرددش سیر

هر آنکو کرد حاصل این طهارات … شود بی شک سزاوار مناجات

تو تا خود را بکلی در نبازی … نمازت کی شود هرگز نمازی

چو ذاتت پاک گشت از آفت شین … نمازت گردد آنگه قرة العین

نماند در میانه هیچ تمییز … شود معروف و عارف جمله یک چیز

سؤال

اگر معروف و عارف ذات پاک است … چه سودا در سر این مشت خاک است

جواب

مکن بر نعمت حق ناسپاسی … که تو حق را به نور حق شناسی

جز او معروف و عارف نیست دریاب … ولیکن خاک می‌یابد ز خور تاب

عجب نبود که ذره دارد امید … هوای تاب مهر و نور خورشید

بیاد آور مقام حال فطرت … کز آنجا باز دانی اصل فکرت

الست و ربکم ایزد چرا گفت … کرا خود آن ساعت بلی گفت

در آن روزی که گلها می‌سرشتند … بدل در قصهٔ ایمان نوشتند

اگر آن نامه را یک ره بخوانی … هر آن چیزی که میخواهی بدانی

تو بستی عهد و عقد بندگی دوش … ولی کردی به نادانی فراموش

کلام حق بدان گشته است منزل … که با یادت دهد آن عهد اول

اگر تو دیده‌ای حق را به آغاز … در اینجا هم توانی دیدنش باز

صفاتش را ببین امروز اینجا … که ذاتش را توانی دید فردا

وگرنه رنج خود ضایع مگردان … برو بنگر لا تهدی ز قرآن

تمثیل

ندارد باورت اکمه ز الوان … اگر صد سال گویی نقل و برهان

سفید و زرد و سرخ و سبز و کاهی … بنزد او نباشد جز سیاهی

نگر تا کور مادرزاد بدحال … کجا بینا شود از کحل کحال

خرد از دیدن احوال عقبی … بود چون کور مادرزاد دنیی

ورای عقل طوری دارد انسان … که بشناسد بدو اسرار پنهان

بسان آتش اندر سنگ و آهن … نهاده است ایزد اندر جان و در تن

از آن مجموع پیدا گشت این راز … چو بشنیدی برو با خود بپرداز

چو بر هم اوفتاد آن سنگ و آهن … ز نورش هر دو عالم گشت روشن

تویی تو نسخهٔ نقش الهی … بجو از خویش هر چیزی که خواهی

سؤال

کدامین نقطه را نطق است انا الحق … چه گویی هرزه بود آن رمز مطلق

جواب

انا الحق کشف اسرار است مطلق … جز از حق کیست تا گوید انا الحق

همه ذرات عالم همچو منصور … تو خواهی مست گیر و خواه مخمور

در آن تسبیح و تهلیل اند دائم / بدین معنی همه باشند قائم
اگر خواهی که گردد بر تو آسان / و ان من شیء را یکره فرو خوان
چو کردی خویشتن را پنبه کاری / تو هم حلاج وار این دم بر آری
برآور پنبه پندارت از گوش / ندای واحد القهار بنیوش
ندا می آید از حق بر دوامت / چرا گشتی تو موقوف قیامت
در آ در وادی ایمن که ناگاه / درختی گویدت انی انا الله
روا باشد انا الحق از درختی / چرا نبود روا از نیک بختی
هر آن کس را که اندر دل شکی نیست / یقین داند که هستی جز یکی نیست
انانیت بود حق را سزاوار / که هو غیب است و غایب وهم و پندار
جناب حضرت حق را دوی نیست / در آن حضرت من و ما و توی نیست
من و ما و تو و او هست یک چیز / که در وحدت نباشد هیچ تمییز
هر آنکو خالی از خود چون خلا شد / انا الحق اندر او صوت و صدا شد
شود با وجه باقی غیر هالک / یکی گردد سلوک و سیر و سالک
حلول و اتحاد از غیر خیزد / ولی وحدت همه از سیر خیزد
تعین بود کز هستی جدا شد / نه حق بنده نه بنده با خدا شد
حلول و اتحاد اینجا محال است / که در وحدت دوی عین ضلال است
وجود خلق و کثرت در نمود است / نه هر چه آن نماید عین بود است

تمثیل

بنه آیینه ای اندر برابر / در او بنگر ببین آن شخص دیگر
یکی ره باز بین تا چیست آن عکس / نه این است و نه آن پس کیست آن عکس
چو من هستم به ذات خود معین / نمیدانم چه باشد سایه من

عدم با هستی آخر چون شود ضم / نباشد نور و ظلمت هر دو با هم
چو ماضی نیست مستقبل مه و سال / چه باشد غیر از آن یک نقطه حال
یکی نقطه است وهمی گشته ساری / تو آن را نام کرده نهر جاری
جز از من اندرین صحرا دگر کیست / بگو با من که تا صوت و صدا چیست
عرض فانیست جوهر زو مرکب / بگو کی بود یا خود کو مرکب
ز طول و عرض و از عمق است اجسام / وجودی چون پدید آید ز اعدام
چو نور نفس گویا در تن آمد / یکی جسم لطیف روشن آمد
شود طفل و جوان و کهل و کم پیر / بداند علم و رای و فهم و تدبیر
رسد آنگه اجل از حضرت پاک / رود پاکی بپاکی خاک با خاک
همه اجزای عالم چون نباتند / که یک قطره ز دریای حیاتند
زمان چون بگذرد بر وی شود باز / همه انجام او مانند آغاز
رود هر یک از ایشان سوی مرکز / که نگذارد طبیعت خوی مرکز
چو دریاییست وحدت لیک پر خون / کز او خیزد هزاران موج مجنون
نگر تا قطره باران ز دریا / چگونه یافت چندین شکل و اسما
بخار و ابر و باران و نم و گل / نبات و جانور انسان کامل
همه یک قطره بود آخر در اول / کزو شد این همه اشیا ممثل
جهان از عقل و نفس و چرخ و اجرام / چو آن یک قطره دان ز آغاز و انجام
اجل چون در رسد در چرخ و انجم / شود هستی همه در نیستی گم
چو موجی بر زند گردد جهان طمس / یقین گردد کأن لم تغن بالامس
خیال از پیش برخیزد به یکبار / نماند غیر حق در دار دیار
ترا قربی شود آن لحظه حاصل / شوی تو بی تویی با دوست واصل

وصال اینجایگه رفع خیال است / چو غیر از پیش برخیزد وصال است
مگو ممکن ز حد خویش بگذشت / نه او واجب شود نه واجب او گشت
هر آنکو در معانی گشت فایق / نگوید کین بود قلب حقایق
هزاران نشأه داری خواجه در پیش / برو آمد شدی خود را بیندیش
اگر در خویشتن گردی گرفتار / حجاب تو شود عالم بیکبار
تویی در دور هستی جزو اسفل / تویی با نقطهٔ وحدت مقابل
تعینهای عالم در تو طاریست / ازان گویی چو شیطان همچو من کیست
زمام تن بدست جان نهادند / همه تکلیف بر من زان نهادند
ندانی کین ره آتش پرستیست / همه این آفت و شومی ز هستیست
کدامین اختیار ای مرد جاهل / کسی را کو بود بالذات باطل
چو بود تست یکسر همچو نابود / بگویی اختیارت از کجا بود
کسی کو را وجود از خود نباشد / بذات خویش نیک و بد نباشد
کرا دیدی تو اندر جمله عالم / که یکدم شادمانی یافت بی غم
کرا شد حاصل آخر جمله امید / که ماند اندر کمالی تا بجاوید
مراتب باقی و اهل مراتب / بزیر امر حق والله غالب
اثر از حق شناس اندر همه جای / ز حد خویشتن بیرون منه پای
ز حال خویش پرس اینک قدر چیست / وزانجا باز دان کاهل قدر کیست
هر آنکس را که مذهب غیر جبرست / نبی فرمود کو مانند گبرست
چنان کان گبر یزدان و اهرمن گفت / مر این نادان احمق او و من گفت
بما افعال را نسبت مجازیست / نسب خود در حقیقت لهو و بازیست
نبودی تو که فعلت آفریدند / ترا از بهر کاری برگزیدند

بقدرت بی سبب دانای برحق / بعلم خویش کرده حکم مطلق
مقدر کرده پیش از جان و از تن / برای هر کسی کاری معین
یکی هفصد هزاران ساله طاعت / بجا آورد و کردش طوق لعنت
عجبتر آنکه این از ترک مأمور / بشد از الطاف حق مرحوم و مغفور
مر آن دیگر ز منهی گشت ملعون / زهی فعل تو بی چند و چه و چون
جناب کبریایی لاابالیست / منزه از قیاسات خیالیست
چه بود اندر ازل ای مرد نااهل / که این یک شد محمد آن ابوجهل
کسی کو با خدا چون و چرا گفت / چو مشرک حضرتش را ناسزا گفت
ورا زیبد که پرسد از چه و چون / نباشد اعتراض از بنده موزون
خداوندی همه در کبریاییست / نه علت لایق فعل خداییست
سزاوار خدایی لطف و قهرست / رخ و زلف بتان از آن دمست
کرامت آدمی را اضطرارست / نه آنکو را نصیب اختیارست
ندارد اختیار و گشته مأمور / زهی مسکین که شد مختار و مجبور
نه ظلمست اینکه عین علم و عدلست / نه جورست اینکه محض لطف و فضلست
بحکمت زان ترا تکلیف کردند / که از ذات خودت تعریف کردند
چو از تکلیف حق عاجز شوی تو / بیکبار از میان بیرون شوی تو
بکلیت رهایی یابی از خویش / غنی گردی بحق ای مرد درویش
برو جان پدر تن در قضا ده / بتقدیرات یزدانی رضا ده
چه بحریست آنکه علمش ساحل آمد / ز قعر او چه گوهر حاصل آمد
یکی دریاست هستی نطق ساحل / صدف حرف و جواهر دانش دل
بهر موجی هزاران در شهوار / برون ریزد ز نقل و نص و اخبار

۸۱

دریا

وجود علم از آن دریای ژرف است   خلاف او را از صوت و حرف است
معانی چون کند اینجا تنزل   ضرورت باز او را از تمثل

شنیدم من که اندر ماه نیسان   صدف بالا رود از قعر عمان
ز شیب قعر بحر آید بر افراز   بروی بحر بنشیند دهن باز
بخاری مرتفع گردد ز دریا   فرو بارد بامر حق تعالی
چکد اندر دهانش قطره چند   شود بسته دهان او بصد بند
رود با قعر دریا با دل پر   شود آن قطره باران یکی در
بقعر اندر شود غواص دریا   در آرد بیرون لولوی لالا
تن تو ساحل و هستی چو دریاست   بخارش فیض و باران علم اسماست
خرد غواص این بحر عظیم است   که او را صد جواهر در گلیم است
دل آمد علم را مانند ظرف   صدف بر علم دل صوت است و حرف
نفس گردد روان چون برق لامع   رسد با قوفها با گوش سامع
صدف بشکن برون کن در شاهوار   بیفکن پوست مغز نغز بردار
لغت با اشتقاق و نحو با صرف   همی گردد همه پیرامن حرف
هر آنکو جمله عمر خود در این کرد   بهرزه صرف عمر نازنین کرد
ز جوزش قشر افتاد در دست   نیابد مغز هر کو پوست نشکست
بلی پوست باشد مغز را نغز   ز علم ظاهر آمد علم دین نغز
ز من جانی برادر پند بنیوش   بجان و دل برو در علم دین کوش
که عالم در دو عالم سروری یافت   اگر کهتر بد از وی مهتری یافت
عمل کان از سر احوال خیزد   بسی بهتر ز علم قال خیزد

ولی کاری که از آب و گل آمد   نه چون علم است کان کار دل آمد
میان جسم و جان بنگر چه فرق است   که این را غرب گیر و آن چو شرق است
وز اینجا باز دان احوال اعمال   به نسبت با علوم حال با قال
نه علم است آنکه دارد میل دنیا   که صورت دارد الا هست معنی
نگردد علم هرگز جمع با آز   ملک خواهی سگ از خود دور انداز
علوم دین ز اخلاق فرشته است   نیاید در دلی کو سگ سرشت است
حدیث مصطفی آخر همین است   بگو بشنو که البته چنین است
درون خانه کز هست صورت   فرشته ناید اندر وی ضرورت
برو بزدای روی تخته دل   که تا سازد ملک پیش تو منزل
از او تحصیل کن علم وراثت   ز بهر آخرت میکن حراثت
کتاب حق بخوان از نفس و آفاق   مزین شو باصل جمله اخلاق
اصول خلق نیک آمد عدالت   پس از وی حکمت و عفت شجاعت
حکیمی راست کردار است و گفتار   کسی کو متصف گشته بدین چهار
بحکمت باشدش جان و دل آگاه   نه گربز باشد و نه نیز ابله
بعفت شهوت خود کرده مستور   شره همچون خمود از وی شده دور
شجاع و صافی از ذل و تکبر   مبرا ذاتش از جبن و تهور
عدالت چون شعار ذات او شد   ندارد ظلم از آن خلقش نکو شد
همه اخلاق نیکو در میانه است   که از افراط و تفریطش کرانه است
میانه چون صراط المستقیم است   ز هر دو جانبش قعر جحیم است
بباریکی و تیزی موی و شمشیر   نه روی گشتن و بودن بر او دیر
عدالت چون یکی دارد ز اضداد   همین هفت آمد این اضداد را عداد

چو زیر هر عدد سری نهفته است / ازان در مای هم زیر ... است
جهان کز ظلم شد دوزخ هویدا / بهشت آمد همیشه عدل را جا
جزای عدل نور و رحمت آمد / سزای ظلم لعن و ظلمت آمد
ظهور نیکوی در اعتدال است / عدالت جسم را اقصی الکمال است
مرکب چون شود مانند یک چیز / ز اجزا دور گردد فعل و تمیز
بسیط الذات را مانند گردد / میان این و آن پیوند گردد
نه پیوندی که از ترکیب اجزاست / که روح از وصف جسمیت مبراست
چو آب و گل شود یکباره صافی / رسد از حق بدو روح اضافی

چو یابد تسویه اجزای ارکان / در او گیرد فروغ عالم جان
شعاع جان سوی تن وقت تعدیل / چو خورشید و زمین آمد به تمثیل
اگر چه خور بچرخ چارمین است / شعاعش نور و تدبیر زمین است
طبیعتهای عنصر نزد خور نیست / کواکب گرم و سرد و خشک و تر نیست
عناصر جمله از وی گرم و سرد است / سفید و سرخ و سبز و آل و زرد است
بود حکمش روان چون شاه عادل / که نی خارج توان گفتن نه داخل
چو از تعدیل گشت ارکان موافق / ز حسنش نفس گویا گشت ناطق
نکاح معنوی افتاد در دین / جهان را نفس کل داد کابین
از ایشان می پدید آید فصاحت / علوم و نطق و اخلاق صباحت
بشهرستان نیکوی علم زد / همه ترتیب عالم را بهم زد

گهی بر رخش حسن او شهسوار است / گهی با تیغ نطق آبدار است

ولی و شاه و درویش و توانگر / همه در تحت حکم او مسخر
درون حسن روی نیکوان چیست / نه آن حسن است تنها گوی چیست
جز از حق می نیاید دلربایی / که شرکت نیست کس را در خدای
کجا شهوة دل مردم رباید / که حق گه گه ز باطل می نماید
موثر حق شناس اندر همه جای / ز حد خویشتن بیرون منه پای
حق اندر کسوه حق بین و حق دان / حق اندر باطل آمد کار شیطان
چه جزوست آن که او از کل فزونست / طریق جستن آن جزو چونست
وجود آن جزو دان کز کل فزونست / که موجودست کل وین باژگونست

سوال

چه خواهد مرد معنی زان عبارة / که دارد سوی چشم و لب اشارة
چه جوید از سر زلف و خط و خال / کسی کاندر مقاماتست و احوال

جواب

هر آن چیزی که در عالم عیانست / چو عکس آفتاب آن جهانست
جهان چون زلف و خال و خط و ابروست / که هر چیزی بجای خویش نیکوست
تجلی گه جمالی گه جلالست / رخ و زلف آن معانی را مثالست
صفات حق تعالی لطف و قهرست / رخ و زلف بتان را زان دو بهرست
ندارد عالم معنی نهایت / کجا بیند مر او را لفظ غایت
هر آن معنی که شد از ذوق پیدا / کجا تعبیر لفظی یابد او را
چو اهل دل کند تفسیر معنی / بمانندی کند تعبیر معنی
که محسوسات ازان عالم چو سایه است / که این چون طفل و آن مانند دایه است
به نزد من خود الفاظ ماول / بران معنی فتاد از وضع اول

نظر چون در جهان عقل کردند / از آنجا لفظها را نقل کردند

که محسوسات خاص از عام عرفست / چه داند عام کان معنی کدامست

تناسب را رعایت کرد عاقل / چو سوی لفظ و معنی گشت نازل

ولی تشبیه کلی نیست ممکن / ز جست و جوی او می‌باش ساکن

درین معنی کسی را بر تو دق نیست / که صاحب مذهب اینجا غیر حق نیست

ولی تا با خودی زنهار زنهار / عبارات شریعت را نگه دار

که رخصت اهل دل را در سه حالست / فنا و سکر پس دیگر دلالست

دل

هر آن کس کو شناسد این سه حالت / بداند وضع الفاظ و دلالت

ترا چون نیست احوال مواجید / مشو کافر ز نادانی و تقلید

مجازی نیست احوال حقیقت / نه هر کس یابد اسرار طریقت

گزاف ای دوست ناید ز اهل تحقیق / مر این را کشف باید یا که تصدیق

نظر کن در معانی سوی غایت / لوازم را یکایک کن رعایت

بگفتم وضع الفاظ و معانی / ترا سربسته گر داری بدانی

بوجه خاص از آن تشبیه میکن / ز دیگر وجهها تنزیه میکن

چو این قاعده یکسر مقرر / نمایم زان مثالی چند دیگر

اشارت بچشم و لب

نگر کز چشم شاهد چیست پیدا / لوازم را رعایت کن بر آنجا

ز چشم اوست دلها مست و مخمور / ز لعل اوست جانها جمله مستور

ز چشم او همه دلها جگرخوار / لب لعلش شفای جان بیمار

ز چشمش خاست بیماری و مستی / ز لعلش گشت پیدا عین هستی

بچشمش گرچه عالم در نیاید / لبش هر ساعتی لطفی نماید

دمی از مردمی دلها نوازد / دمی بیچارگان را چاره سازد

بشوخی جان دمد در آب و در خاک / بدم دادن زند آتش بر افلاک

ازو هر غمزه دام و دانهٔ شد / وزو هر گوشه میخانهٔ شد

ز چشمش جان ما در جوش دایم / ز لعلش جان ما مدهوش دایم

بغمزه چشم او دل می رباید / بعشوه لعل او جان می فزاید

چو از چشم و لبش خواهی کناری / مر این گوید نه آن گوید آری

ز غمزه عالمی را کار سازد / ببوسه هر زمان جان می نوازد

ازو یک غمزه و جان دادن از ما / ازو یک بوسه و استادن از ما

ز لمح بالبصر شد حشر عالم / ز نفخ روح پیدا گشت آدم

چو از چشم و لبش اندیشه کردند / جهان می پرستی پیشه کردند

نیاید در دو چشمش جمله هستی / درو چون آید آخر خواب و مستی

وجود ما همه مستیست یا خواب / چه نسبت خاک را با رب ارباب

خرد والله ازین حیرت که چون گفت / ولتصنع علی عینی چرا گفت

اشارت بزلف

حدیث زلف جانان بس درازست / چه شاید گفت ازو جای رازست

مپرس از من حدیث زلف پرچین / مجنبانید زنجیر مجانین

ز قدش راستی گفتم سخن دوش / سر زلفش مرا گفتا فرو پوش

کژی بر راستی زو گشت غالب / وزو در پیچش آمد راه طالب

همه دلها ازو گشته مسلسل / همه جانها ازو بوده مقلقل

معلق صد هزاران دل ز هر سو / نشد یکدل برون از حلقهٔ او

اگر زلفین مشکین برفشاند / بعالم در یکی کافر نماند

وگر بگذاردش پیوسته ساکن | نماند در جهان یک نفس مومن
چو دام فتنه می‌شد چنبر او | بشوخی باز کرد از تن سر او
اگر ببریده شد زلفش چه غم بود | که گر شب کم شد اندر روز افزود
چو او بر کاروان عقل ره زد | بدست خویشتن بر وی گره زد
نیابد زلف او یک لحظه آرام | گهی بام آورد گاهی کند شام
ز روی و زلف خود صد روز و شب کرد | بسی بازیچه‌های بوالعجب کرد
گل آدم شد آن لحظه مخمر | که دلاله بوی آن زلف معنبر
دل ما دارد از زلفش نشانی | که خود ساکن نمی‌گردد زمانی
از او هر لحظه کار از سر گرفتیم | ز جان خویشتن دل برگرفتیم
از آن گردد دل از زلفش مشوش | که از رویش دلی دارد در آتش

اشارت بخط

رخ اینجا مظهر حسن خدایست | مراد از خط جناب کبریایست
رخش خطی کشیده در نکویی | که از ما نیست بیرون خوب‌رویی
خط آمد سبزه‌زار عالم جان | از آن کردند نامش دار حیوان
ز تاریکی زلفش روز شب کن | ز خطش چشمهٔ حیوان طلب کن
خضروار از مقام بی‌نشانی | بخور چون خطش آب زندگانی
اگر روی و خطش بینی تو بی‌شک | بدانی کثرت از وحدت یکایک
ز رویش باز دانی کار عالم | ز خطش باز خوانی سر مبهم
کسی گر خطش از روی نکو دید | دل من روی او در خط او دید
مگر رخسار او سبع المثانیست | که هر حرفی از او بحر معانیست
نهفته زیر هر موی از او باز | هزاران بحر علم از عالم راز

خطر می‌گفت آن رند علالا | که او را بد بدار از جمله حالا
مرا احوال عالم باز گفتست | اگر تو عاقلی بگذر جهانست
گر از باب بستن وارده تقیست | بدر بگذر اکنون بشنو وحدتست
کنونش با شیخ خود کردی تو ای حر | و ز اگر خویشتن است از تو خوار
جواد لایعلم الهر المن البر | چگونه باک کرد اندر تراسر
گر از مرده علم آموخته مرکز | ز خاک کز چراغ او دخت مرکز
مرا در دل همین آمد که این کار | به بندم بر میان خویشتن زنار
ز زان مسلک که من شهرت ندارم | بلا دارم ولی زان همت عارم
نیکم حب جنسی در این کار | خمولم بهتر از شهرت بصد بار
دگر باره رسید الهام از حق | که بر حکمت مگیر از ابلهی دق
اگر کناسی نبود در ممالک | فتد خلق جهان اندر مهالک
که جنسیت آمد علت ضم | چنین آمد جهان والله اعلم
ولا از صحبت ناجنس بگریز | عبادت خواهی از عادت بپرهیز
نگفتم جمع عادت با عبادت | عبادت میکنی بگذر ز عادت

در صفت ترسایی

ز ترسایی غرض تجرید دیدم | خلاص از ربقهٔ تقلید دیدم
جناب قدس وحدت دیر جانست | که سیمرغ بقا را آشیانست
ز روح الله پیدا گشت این کار | که از روح القدس آمد پدیدار
هم از الله در پیش تو جانیست | که از روح القدس در وی نشانیست
اگر یابی خلاص از نفس ناسوت | درآیی در جناب قدس لاهوت
هر آنکس کو مجرد چون ملک شد | چو روح الله بر چارم فلک شد

بود محبوس طفل شیرخواره / بنزد مادر اندر گاهواره

چو گشت او بالغ و مرد سفر شد / اگر مرد است همراه پدر شد

عناصر مر ترا چون ام سفلیست / تو فرزند و پدر آبای علویست

از آن گفتست عیسی گاه اسرا / که آهنگ پدر دارم به بالا

تو هم جان پدر سوی پدر شو / پدر رفتند همراهان پدر شو

نهاده ناقصی را نام خواهر / حسودی را لقب کرده برادر

عدوی خویش را فرزند خوانی / ز خود بیگانه خویشاوند خوانی

مرا باری بگو تا خال و عم کیست / وز ایشان حاصلی جز درد و غم چیست

رفیقانی که با تو در طریقند / پی هزل ای برادر هم رفیقند

همه افسانه و افسون و بندست / بجان خواجه کاینها ریشخندست

بمردی وارهان خود را چو مردان / ولیکن حق کس ضایع مگردان

حقوق شرع را زنهار مگذار / ولیکن خویشتن را هم نگه دار

چو برخیزد ز پیشت کسوت غیر / شود بهر تو مسجد صورت دیر

ز شرع ار یک دقیقه ماند مهمل / شوی در هر دو کون از دین معطل

زر و زن هست الا مایه غم / بجا بگذار چون عیسی مریم

ترا تا در نظر اغیار و غیرست / اگر در مسجدی آن عین دیرست

حنیفی شو ز هر قید و مذاهب / درآ در دیر دین مانند راهب

نمیدانم بهر وجهی که هستی / خلاف نفس کن تا وارهستی

بت و زنار و ترسایی و ناقوس / اشارت شد همه با ترک ناموس

اگر خواهی که گردی بنده خاص / مهیا شو برای صدق و اخلاص

برو خود را ز راه خویش برگیر / بهر لحظه درآ ایمان ز سر گیر

بباطن نفس ما چون هست کافر / مشو راضی بدین اسلام ظاهر

ز نو هر لحظه ایمان تازه گردان / مسلمان شو مسلمان شو مسلمان

بسی ایمان بود کز کفر زاید / نه کفرست آن کزو ایمان فزاید

ریا و سمعه و ناموس بگذار / بیفکن خرقه و زنار بردار

چو پیر ما شو اندر عشق فردی / اگر مردی بده دل را بمردی

مجرد شو ز هر اقرار و انکار / بترسازاده ده دل را بیکبار

اشارت به بت

بت ترسابچه نوریست باهر / که از روی بتان دارد مظاهر

کند او جمله دلها را وثاقی / گهی گردد مغنی گاه ساقی

زهی مطرب که از یک نغمه خوش / زند در خرمن صد زاهد آتش

زهی ساقی که او از یک پیاله / کند بیخود دو صد هفتاد ساله

رود در خانقه مست شبانه / کند افسون صوفی را فسانه

اگر در مسجد آید در سحرگاه / بنگذارد در او یک مرد آگاه

رود در مدرسه چون مست مخمور / فقیه از وی شود بیچاره مخمور

ز عشقش زاهدان بیچاره گشته / ز خان و مان خود آواره گشته

یکی مؤمن دگر را کافر او کرد / همه عالم پر از شور و شر او کرد

خرابات از لبش معمور گشته / مساجد از رخش پرنور گشته

دلم از دانش خود صد حجب داشت / ز عجب و نخوت و تلبیس و پنداشت

درآمد از درم آن بت سحرگاه / مرا از خواب غفلت کرد آگاه

ز رویش خلوت جان گشت روشن / بدو دیدم که تا خود کیستم من

چو کردم در رخ خوبش نگاهی / برآمد از میان جانم آهی

مرا گفتا که ای شیدا دسالوس | ابر شعر عزت اندر نام و ناموس
بر بیع تا زبد وکر و علم بداشت | ز اوای ما رسیده ایا که او داشت
نظر کردن بروم بنم ساعت | همی ارزد بدین اران ... طاعت
علی الجمله رخ آن عالم آرای | ترا با من بحق اندر مرا های
ز فوت عمر و ایام بطالت | سیه شد روی جانم از خجالت
بیا بمباز برکه بمی دله | که از آب وی آتش در من افتاد
همی گفت از می لب رند دلجوی | تو آتش تخته هستی فرو شوی
جو گشت میدان جا نه را باک | در افتادم ز مستی بر سر خاک
کنون نی نیستم در خجه هستم | ز هشیار دم نه مخمورم نه مستم
گهی چین چشم او دارم ز رخش | گهی چین زلف او باشم در آتش
گهی در خوی خجه در گلخنم من | گهی از روی او در گلشنم من

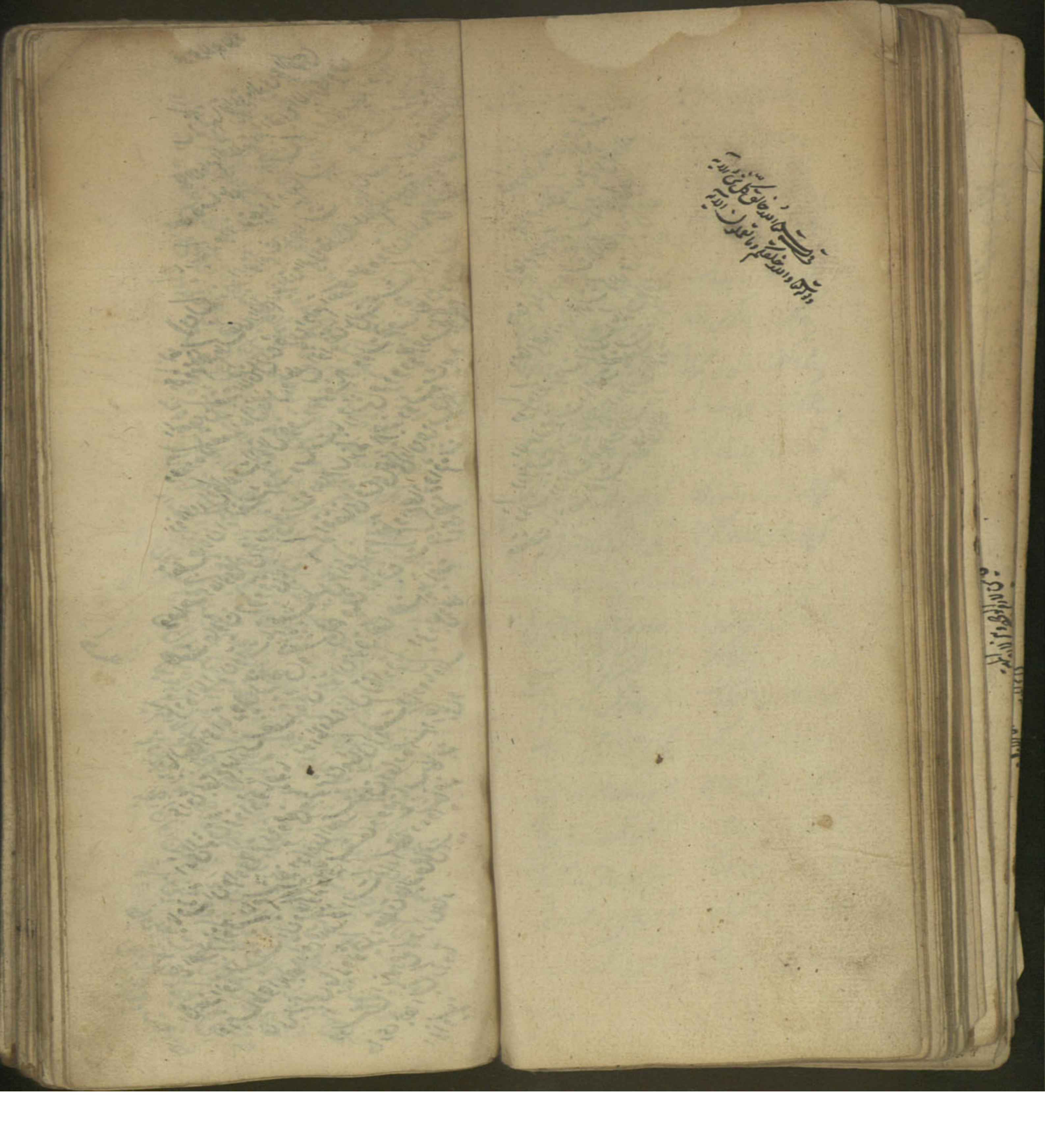
در خاتمه کتاب گوید

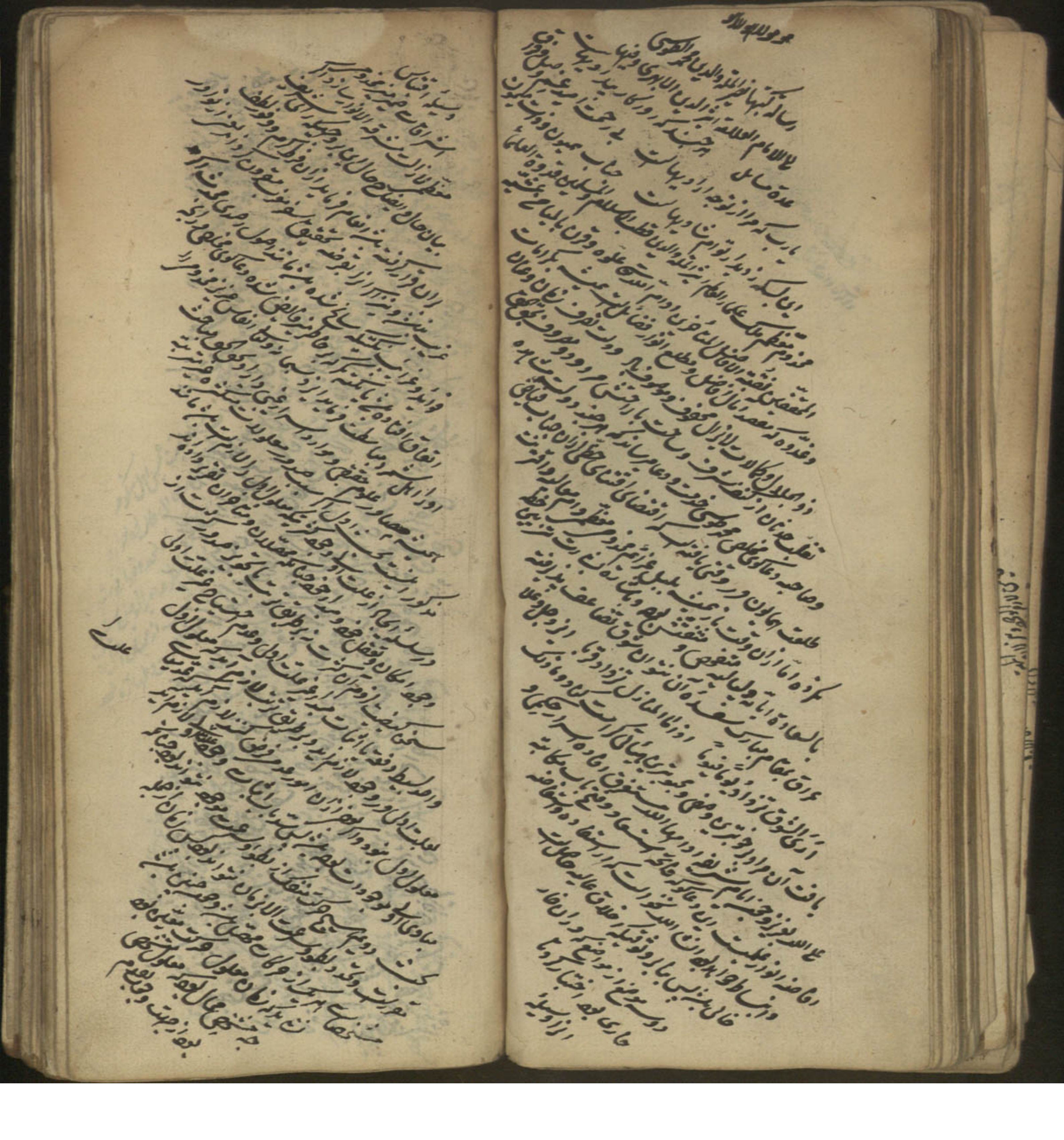
از آن گلشن گرفتم نغمه باز | نهادم نام او در گلشن راز
در رواز راز دل گلها شکفته | که تا اکنون کسی دیگر نگفته
زبان سوسن او جمله گویاست | عیون نرگس او جمله بیناست
تامل کن بچشم دل یکا یک | که تا برخیزد از پیش تو این شک
بمعقول و بمنقول و حقایق | مصفی کرده در علم دقایق
بچشم منکری منگر در او خوار | که گلها گردد اندر چشم تو خار
نشانی ناشناسی ناسپاسیست | شناسایی حق در حق شناسیست
غرض رحمان تا کند یاد | عزیزی گویدم رحمت بر او باد
بنام خویش کردم ختم و پایان | الهی عاقبت محمود گردان

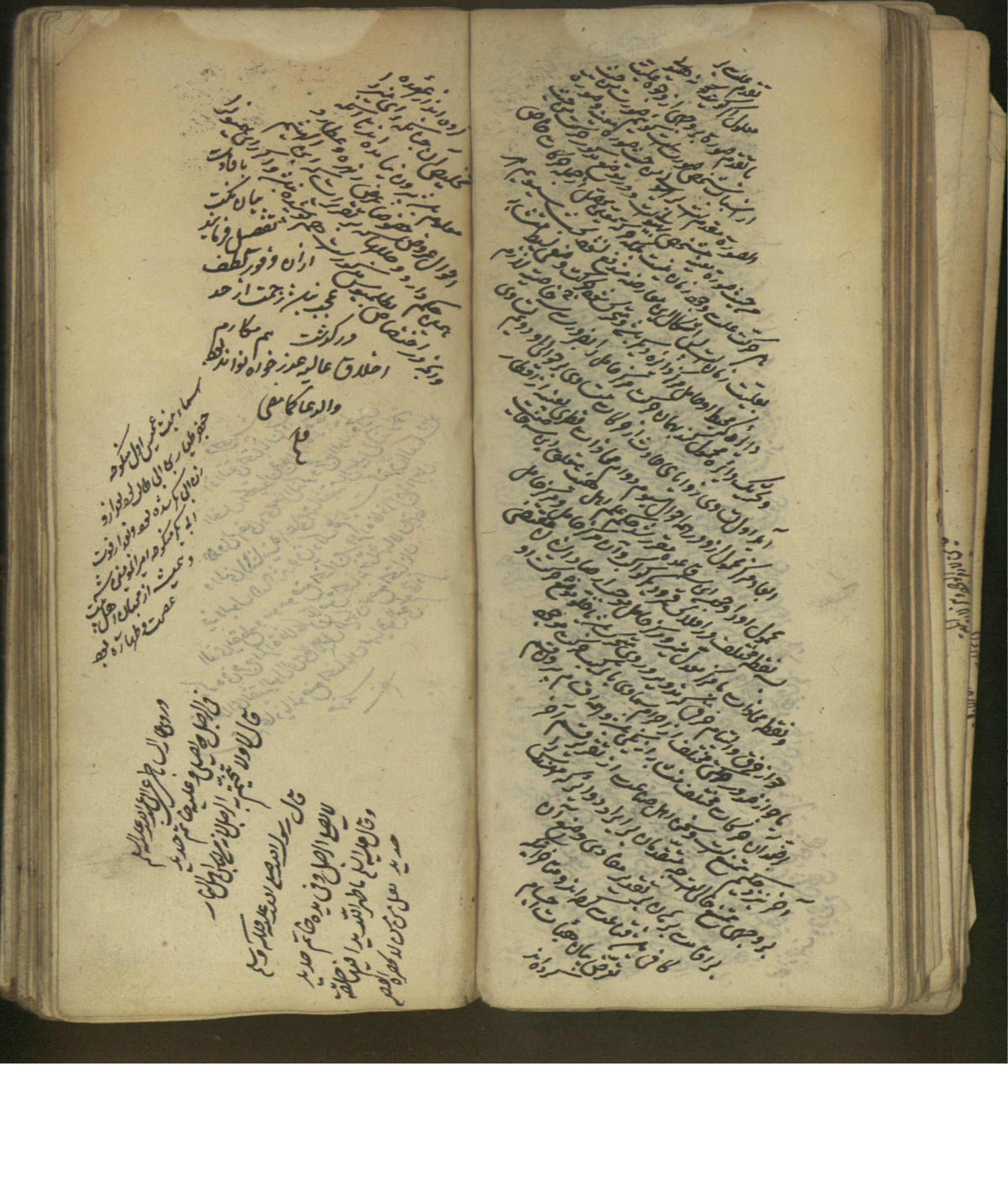
تم تم

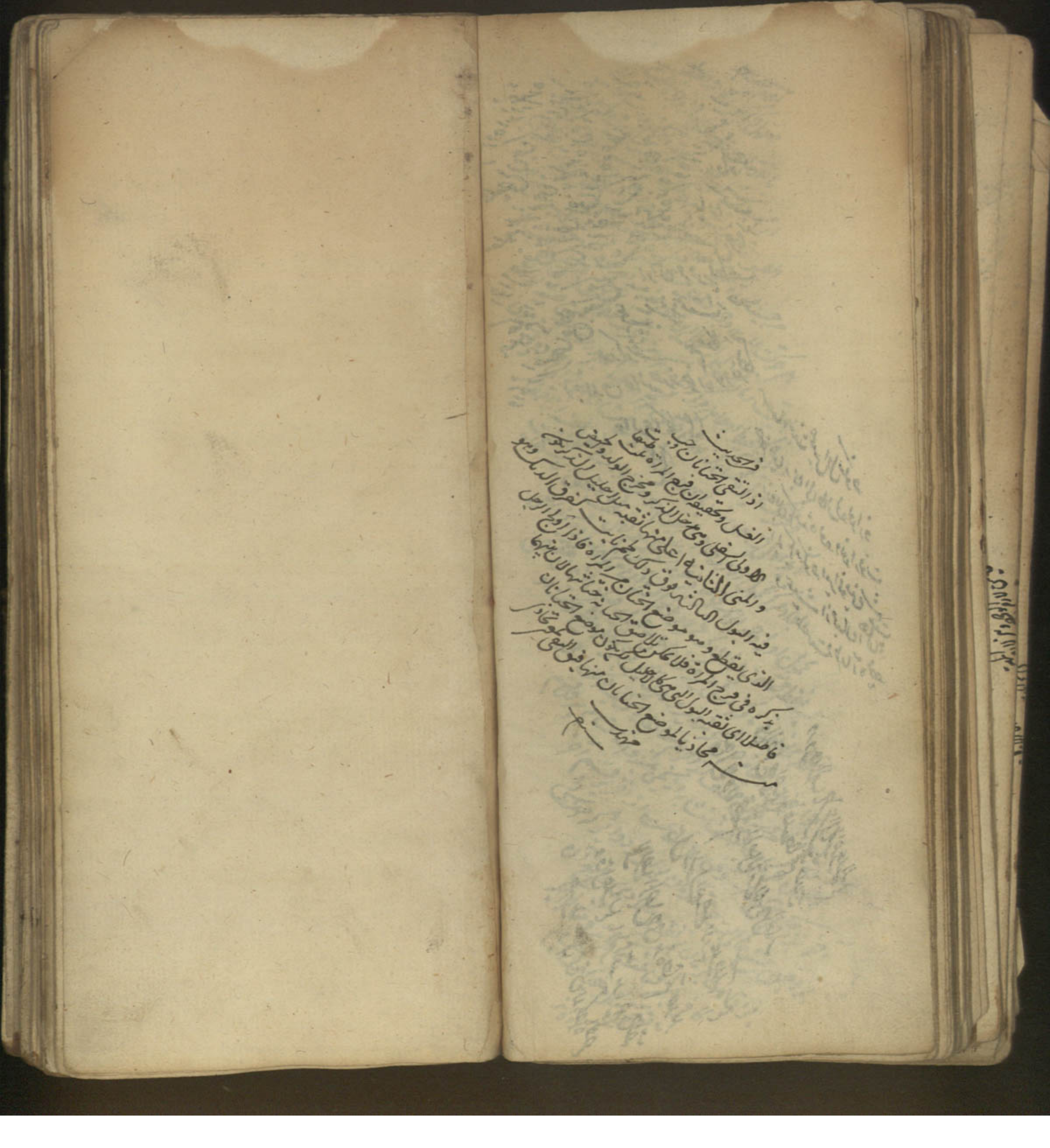
بنشین خنده خاک رحم [illegible]

بدانکه مقامات عارفین چهار است اول
مقام جبروت است که آن جبرئیل علیه السلام
مقام دوم ملکوت است که آن میکائیل علیه السلام
و مقام سوم لاهوت است که آن اسرافیل علیه السلام
و مقام چهارم ناسوت است که آن عزرائیل علیه السلام
و دیگر بدانکه جبروت زنعت است و ملکوت صفات و ...
و لاهوت ... و ناسوت ... حقیقت ...
دراز ... و ناسوت ... و لاهوت ... و در ...
حقیقت ناسوت ... [illegible]

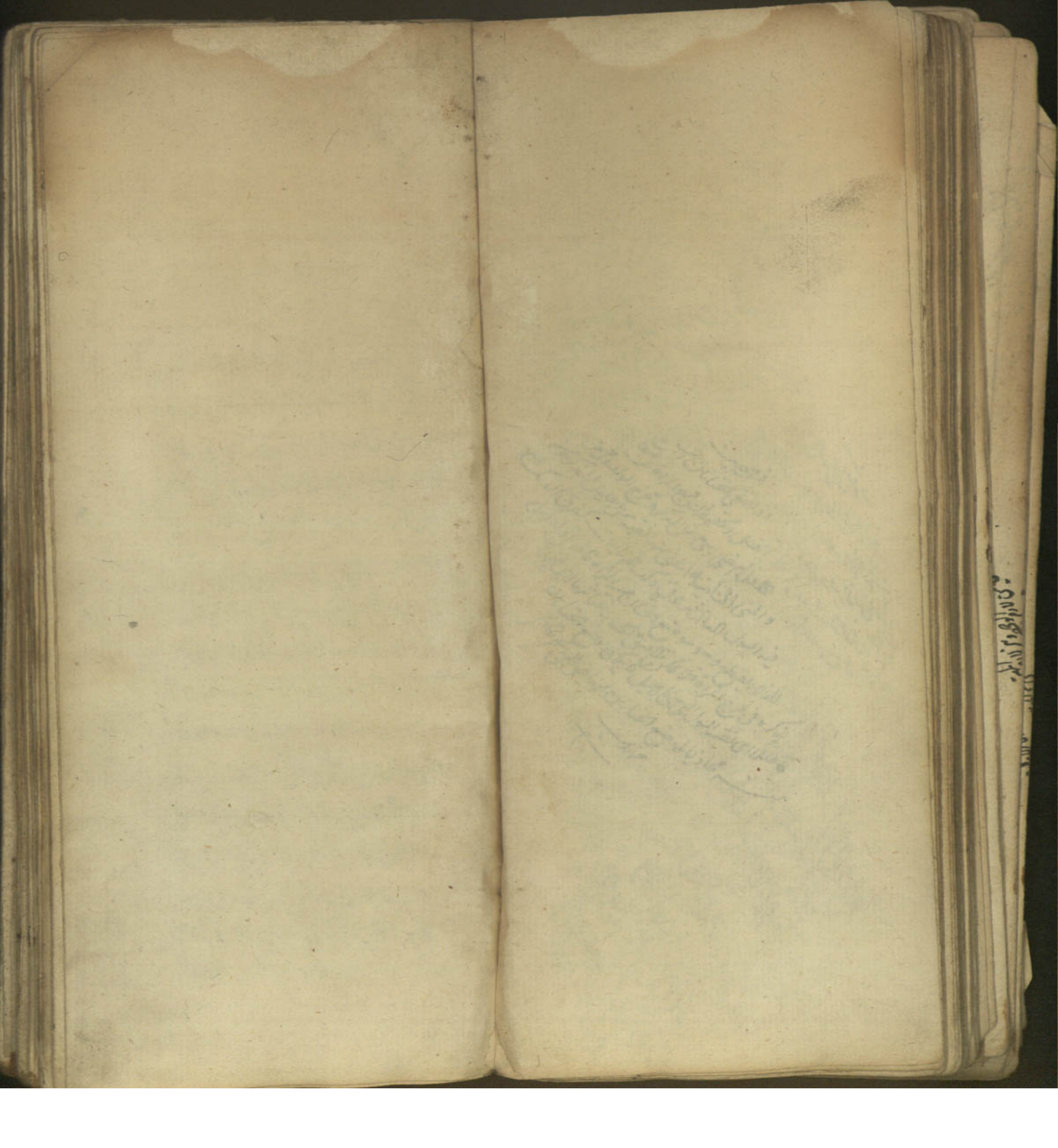








في الحديث
اذا التقى الختانان وجب الغسل وتحقيقه ان في فرج المراة ثلث منافذ
الاولى السفلى وهي مخرج الولد والحيض
الثانية اعلى منها وهي مدخل الذكر ومخرج البول مثل احليل الذكر
والمنفذ الثالثة فوق ذلك لحم نابت كعرف الديك وهو
فيه البول وهو موضع ختان المراة فاذا اولج الرجل
الذي يقطع وهو موضع الختان ختانها الا ان بينهما
ذكره في فرج المراة فلا تماس ولا تلاصق بل يكون موضع الختان
فاصلا اي ثقبة البول التي هي كالاحليل منها فوق البقعة
محاذيا بالموضع ختان منه
منه



بسم الله الرحمن الرحيم

رب توفنا اليك وانبنا الى بابك مستعينين من فضلك
مستمدين من لطفك بايراد ما هو جواب من كفر وظلم وفسق
بالمنع من حشر الاجساد واذخرناه لزاد يوم المعاد وذخيرة
ليوم الجزاء وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء وسواك كيف
يجيء اسم الكفر على من قال بانتهائها دين الجواب اي كفر
اشد واي كافر اعند ممن منع احوال الآخرة من سؤال
القبر والاحياء والوعد والحساب والصراط والجنة
والنار والثواب والعقاب واي بلية ومحنة في الاسلام
افظ واغلظ من هذا مسئلة اورد الامام الشهيد
نصير الدين محمد بن حسن الصدي الطوسي ان الكفر هو انكار
شيء مما علم بالضرورة مجيء الرسول به ومنع حشر الاجساد
من هذا مسئلة اما البرهان من القرآن فآيات
منها قوله تعالى نصا في موضع الخلاف يا ايها الذين امنوا
لا تتولوا قوما غضب الله عليهم قد يئسوا من الآخرة كما

يئس

يئس الكفار من اصحاب القبور فمنعه تعالى من موالاتهم ومصافاتهم
واخبر انهم عين الله والمغضوب عليهم وسماهم كفارا وانهم
انهم منعوا حجة الالف آية من القرآن لان القرآن ستة
الاف آية وستمائة وستون منها الف في الوعد
بالجنة والف في الوعيد بالنار والف في الامر والطلب
ومن الله في طاعته ووعده بالجنان والف في النهي عن معاصيه
حتى لا يركب العبد على ما يوجب دخول النيران والف في
الغير الصالح والطالح لكونها به الف ق وتبشيرا وتحريضا
به المؤمنين فهذا المانع دافع حجة الالف آية فكيف نظر
بالسلام قال تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون
وقال في اخرى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون
واما الظلم هذا هو الشرك كما قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم واما
الفسق هذا فموجب دخول النار كما قال تعالى واما الذين فسقوا
فماواهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها
وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون مسئلة وجميع
كتب السماوية وهي مائة واربعة منها خمسون لادريس
وثلثون لشيث ابن آدم وعشرة لنوح وعشرة لابراهيم
ولموسى التورية ولداود الزبور ولعيسى الانجيل ولمحمد ص
القرآن كلها صلى الله عليهم اجمعين وقيل عدد الكتب المنزلة
ثلثمائة وستون ولكن لم يبق من الكتب المنزلة الا

هذه الاربعة في هذه الكتب بأسرها ذكر الجنة والنار والحشر والميزان
وجميع الانبياء اتفقوا بأسرهم عن هذه الحال كما اخبر تعالى
عنه بعد ذكر الجنة والنار في سورة الاعلى ان هذا لفي الصحف
الاولى صحف ابراهيم وموسى وقال تعالى في اواخر النجم هذا
نذير من النذر الاولى والاجماع المسلمين والسنة المقطوع
بها تشهد ان بصحة الاجساد مسئلة واما كلمة الشهادة
فلانه تعالى قال كلا انها كلمة هو قائلها وقال تعالى يقولون بألسنتهم
ما ليس في قلوبهم لان الشهادة الحقيقية بالاله الذي
يحيي ويميت ويحشر العظام الرفات ويقدر ويعلم عليهما ودلائلها
وبالرسول الذي اخبر عن ذلك كله فمن لم يعتقد بالله صفته كذلك
ليس هو عندنا ممن يشهد سوال لم لا يجوز كون هذه الظواهر
مؤولة كما في قوله في شأن قيل وجوه يومئذ ناظرة الى ربها
ناظرة الجواب عنه اعلم بالضرورة الجأتنا بتأويل
القول بالرؤية الوجهين اعظمهما الاول انه يؤدي الى التجسم
لان الرؤية البصرية لا يتصور الا في الجهة والتجسم والجوهر والوضع
وهو تعالى ليس كذلك والثاني ان الكائن في الجهة يستحيل ان
يرى ما لا يكون في الجهة ان قيل انه تعالى يرانا لا في الجهة
فلم لا يجوز فينا مثله الجواب انه لا يرانا بالآلة بل بالعلم فان
رؤيته علمه ان قيل انا نعلمه وليس في الجهة ونحن نعلمه لا في
الجهة الجواب العلم امر اضافي يتعلق بين الشيئين لانه

حصول

حصول صورة الشيء في نفس العالم وليس بالآلة الجسمانية بخلاف
الرؤية البصرية والصورة السمع بان الرب لا يرى كذلك
نصوصات القرآن والاجماع ان لكل صنعة آلة فالعين البصرية
آلة للرؤية الجسمانيات لا يحصل بها سواها فيتعلق المحال بالمحال
الجأنا الى التأويل لكن في هذه الصورة التأويل ليس من الضرورة
لانه تعالى قادر على كل ممكن وعالم بكل شيء يصح ان يعلم جزئيا
وكليا وجمع الاجزاء ممكن وعود الروح اليه ممكن كما هو يوجد
بعد السكتة وغيرها والمخبر الصادق اخبر عن حصول هذا الممكن
فالوقوع واجب واما الرؤية فلا يحتاج الى التأويل عند
المخالف واما عندنا وعند المعتزلة تأويله للضرورة واما
آيات الاحياء ثانيا فمما لا يخفى ومن ذلك قوله تعالى من
يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة وهو
بكل خلق عليم ووردت الآيات في موضع المباحثة فعلل الله
الى المعيد ثانية هو المنشئ اولا وتبين وجه الحصول بقوله انه
عالم بالرميم وابدع من غيره قال الاعادة ثانيا مع النشئ
اولى كما قال تعالى افعيينا بالخلق الاول وقال امير المؤمنين علي
بن ابي طالب ع عجبت لمن الفى بالنشأة الاولى هو
يشكل بالنشأة الاخرى فصل سوال هذا الذي ذكرتم عين التناسخ
باطلة عندكم وعند سائر اهل القبلة الجواب هذا ليس بتناسخ
لان التناسخ عود الروح الى غير ما خرج عنه وعندنا

الا ما فرج عنه مثل عود الروح الى البدن بعد الانتباه من المنام
والله فانه يعود اليه عند حشره في الساعة وعندنا بالبرازخ والقيامة
والله قال ادم بديع الفطرة واولاده الى اربعين الفا
نفوسهم كانت حادثة من غير انتقال من نفوس اخرى
اليها ولم يوجد هناك غيرها ابدا والله لو كان التناسخ حقا
لكان الاحياء المتجددة بقدر الهالكين فنوجد بالنظر الى الوقائع
لانا راينا في زماننا هلاك الوف من الخلق بورود فتنة
بغداد ووقعت قلاع الاسماعيلية في هلاك الوف [illegible] الوف بايدي
الاتراك المغولية ولم يولد بازائهما احياء لا عقلا والله لو كان
ذلك حقا لكان يذكر الشخص حالات السالفة في ذلك البدن
السابق كما كان في خواطر اصحاب الكهف بعد ثلثمائة وتسع
لانه من المحال ان يعرف الرجل في بلد سنين ويخرج منه الى غيره
ولا يذكر شيئا من ذلك فان قيل ذلك لتغيرات حائلة بينه و
بينها الجواب ذلك باطل باصحاب الكهف وبالسكتة والبيهوشات
وبالنومات المتعاقبة مسئلة وهم اربع فرق النسخية
والمسخية والرسخية اما الاول فانهم يقولون بنقل الروح من
انسان الى انسان واما الثاني فانهم يقولون بنقل الروح من
انسان الى حيوان واما الثالث فانهم يقولون بنقل
الروح الى الانسان الى دواب الارض كالحشرات والحيات
وغيرها في الارض والرابع لم لا قالوا بنقل الروح من الانسان

فسخية

الى

الى الاشجار والنباتات ومن ذلك كانت عبادة اصحاب
الرس شجر الصنوبر فصل قال الروح في البدن كالطير
في القفص يمنع العادة من عود الطير الى قفصه بعد خروجه عنه
الجواب كان الطير من غير جنس القفص بخلاف الروح والبدن
فانهما متناسبان وكان الطير كارها في الدخول القفص
فان روح البدن اراد دخوله فيه وكره مفارقته ولو استطاع
ان يفديه بما في الدنيا لفدى وما خرج منها حتى تمم مفارقته
بالموت بخلاف الطير في القفص فانه جنس والله صارا
كشيء واحد وجزء من هذا ومشتركان في الاكل والشرب واللذة
والمحنة والصحة والسقم بخلاف الطير في القفص وزحمة
الطير او ذبحه لا ضرر ولا خبر للقفص ولو كسر القفص لا ضرر
للطير وان العمل لا يتمشى للبدن من دون الروح ولا
للروح من غير البدن بخلاف الطير والقفص فصل
في كيفية اجتماع الاجزاء المتزحمة والذرات المتفرقة وانا
اشرحها بناء على قوله تعالى اذا زلزلت الارض زلزالها واخرجت
الارض اثقالها اعلم ان الاجزاء الانسانية اذا تفرقت
منها كل ذرة وجزء الى مكان اخر ولا تمييز من الجزء الى [illegible]
فاذا انقضى عمر العالم وفني الخلق واراد الله ان يعيدها مرة
اخرى يزلزل الارض اربعين صباحا من الشرق الى الغرب
فيوحي اليها ويقول ايتها الاجساد المتفرقة البالية والعروق

المتقطعة والاوصال المتشعبة والعظام النخرة المترممة اجتمعي
لملاسة رب العزة او شبهها فتنزل الى الارض وتنظم كل
جزء من التنخفي الى قرينه شيئا فشيئا حتى تنتهي ولو وضحه
بالمثال حتى يسهل الضبط والفهم ان الزند لا شك انه في اللبن
والتراب ولا يرى منه اثر لانه شيء منه فاما اذا زالت كلية
بالسقاء والقرب ومخضت قليلا قليلا على الوجه شانه فيعلو
عليه الزند يزداد اجزاء الزند شيئا فشيئا آنا فانا آنا فانا
حتى ترى كتلة من الزند على مخضته فيخرج من بين المخض و
يوخذ ويستعمل على حسب المراد ومثال حجر العقيق بان فيه
الدبس ولا ترى منه ذلك ولما اغلى ذهب الفاضل وظهر
الاصل كذلك تراب الارض واجزاء الانسان كذلك تاخذ
تجتمع شيئا فشيئا حتى ترى شخصا على حالته التي مات
عليها فينفخ الله فيها الروح كما نفخ جنينا قبل بطرح اربعين
يوما ماء مثل مني الادمي كانه يعبر ذلك اللوح جزاء كالاستعداد
بمنزلة رحم الام من البطون اللازجة والحرارة المنبعثة منها
فيحصل له الاستعداد لقبول الحيوة سوال كيف وجد
في هذا العالم النظام جزء الى جزء من جنسه الجواب ذلك
مثال الاجزاء الزيبقية اذا تفرقت ثم حركتها حركة تنظم
بعضها الى البعض وجه لا يتبين المفاصل وموضع الالتصاق
فيصير الكل كانه جبل على هذا مثال آخر اجزاء الزند والمخض

في السقاية والقرب فان كل ذرة تنظم الى نظرها حتى يصير
قطعة واحدة كذلك المخض الى المخض والماء الى الماء والمخض
مستقر الى قرار السقاية ويقف في قعر الماء والزبد وكذلك كل
حبة من الثمار في اعلى الاغصان يجذب الرطوبة اللازجة الى
نفسها من اسافل الاشجار كذلك يجذب كل جزء من الانسان
الى آخر ويجذبه من موضع وقته اولا والى موضع قلبه والجزء الواحد
من القلب لا يبرح من مكانه بل يجذب الآخر الى حواليه فخلى اخر الروح
عنده حادث فلا بد له من مبدا يتنار اليه الماحت او
ذهب اووهم اذا انفصل وخرج من البدن او فارق
على اصطلاحه فلا بد ان رجع الى حيث ما جاء اليه واول
بذلك قوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك هذا مثل
ما نقول من عود الروح الى البدن ومثل المخالف قوله
باشعة الشمس لكنه بط لان الاشعة منتقال كضوء السراج
وتنفي الحيوان فان كل امر حدث ذهب وتلاشى في
الجو بخلاف الروح الانساني فانه عندهم باق ابدي لا
يفنى مثال آخر مرآة صافية تكدرت بالغبار وتمزقت
واخذت اجزائها وجمعت اما الحجر المقناطيس او غيره ثم
ادخلت بالكورة وليثبت واعدت مرارة وصقلت
فهي المراة الاول عاد اليها روحها الاول او مثلها او على
هيئتها كذلك العالم قد علمنا ما تنقص الارض منهم وعندنا

حفيظ فلما صقلت عاد نورها اليها طبعا كذلك الانسان لما
اجتمعت الاجزاء الممتزجة بصانع قادر عالم بجزئيات
الاشياء واعاد اليها استعداد قبولها الحيات ترجع
اليها روحها طبعا ان قيل لكان نورها منها فلم لا كانت
حيوة الانسان ايضا منها بعض ان تهيأت لقبولها كالارادة
مسئلة عندي روحه استعداد وقبول الهواء جبرا ماد فيها
فمثله مثل المرآة وبل الاظهر الاعراض لا تخلو اما ان تنبسط
نفسه وهي جزء واحد او اجزاء على حسب الاجزاء البدنية
ان كانت جزء واحد فيلزم منه قيام العرض الواحد
بمحال كثيرة وهذا محال او قيام الجسم الواحد في جهات كثيرة
وهذا ايضا محال وان كانت كثيرة فيلزم منه اجتماع النقيضين
في شخص واحد فيتصور منه الحركة والسكون والموت والحيوة
والارادة والكراهة والعلم والجهل وكونهما في ان واحد وهذا
محال ولما بطل القسمان بطل ما قال الخصم ان قيل هذا ابطل
بزوال العلم في زيد فانا نقول ان محل العلم محل واحد وهو
حبة القلب وهو جزء لا يتجزى واما القدرة فلكل جزء
قدرة على حاله ولذلك قلنا لو قطعت يد زيد زالت منه
قدرتها ولكن لا يزول علمه الذي كان يعرف الاشياء ان قيل
يجوز حلول الاعراض الكثيرة في محل واحد ام لا قلنا الجواب نعم
يجوز كالانسان لكن بشرط ان لا يكون بينهما تضاد كالعلم

والجهل

والجهل والسواد والبياض الا ترى انه يحل في تفاحة اللون
والرائحة والطعم الحلوى مثلا ان قيل لم لا يجوز ان يكون
النفس جزءا واحدا وليها تعلق التدبير بالبدن الجواب
لو كان كذلك لما مات الشخص بانقطاع عرق من عروقه او بقطع عضو
او بعقد لقمة او شربة او بنجة وقعت عليه او شدة فرح او
سورة ريح او خوف او لم يقع عليه غشيان وسكتة وبهتة
ملهبة او ما مات الشخص الا حاجة لانه لما اعرضت عنه مات
بغتة ولكن نجد الشخص يبتلى بكثرة موته الى ايام محدودة و
نرى ان المحتضر لو حرك او ضرب لعلق روحه بدماغه او
خلقه ويبقى اياما لا يموت ولا يحيى كالمبهوت ليسمع منه فواحش
شتى حضاير ان قيل صورة النفس في البدن كصورة
العقل في الانسان وحدت او قسمت وزعمت الجواب
العقل لم يكن له يوم انشاء خلقا آخر بل عرض له بعد السنين
ثم يزداد يوما فيوما حتى اذا بلغ اوان الهرم ينقص يوما
فيوما بخلاف النفس التي يحيى بها الانسان فانها ثابت ودية
على كل حال **مسئلة** لا شيء في الدنيا الا وهو يدل
على حشر الاجساد لان كل شيء من الحبوب والنبات
والاشجار والايام والليال والفصول الاربع وغير ذلك يتفاوت
عما عليه ويرجع الى ما فات ومعنى خاصية الانسان
من عقله وفهمه وذهنه وذكائه وحفظه ويقظته وحسه وحركته
عقله

ودرايته ان جسمها تزول حالة لونه ثم تعود اليه مرة بعد اول
ولذلك قال تعالى قل فلله الحجة البالغة مسئلة لا شك ان النبات
قد هجم النهي فيتزود ما كان على ظهر قلبه ثم ينذكر المعنى انه يعود اليه
ما نزع عنه كذلك الروح يمكن ان يعود الى ما خرج عنه وما يبطل
الى الشرع يجب عوده اليه واوضح برهانه نظرا الى النزع
حال اصحاب الكهف وقوم آخر قبل البرزخ كما اخبر تعالى في قوله فقال
لهم الله موتوا ثم احياكم وكذلك في احيا عيسى عم مسئلة هذه
المسائل والتمثيلات مبنية على زعم من زعم ان النفس
خارج البدن نازلة هابطة من عالم الملكوت الى هذه الابدان
والجثث واما اذا قلنا انها ليست سوى اجتماع الامزجة المعتدلة
السليمة وجذب الهواء باردا ودفعها حارا لعامل صانع
قادر مختار فلا يرد هذه الالزامات علينا فصل
لو ان سبعا اكل انسانا واكل ذلك السبع سبع آخر
وصارت اجزاؤه جزءا لذلك السبع وجزء هذا السبع لسبع
آخر كيف يمكن حشره الجواب الاخير عندنا محال لانه
اذا فني هذا وبقي ذلك او فنيا وقام واحد مقامهما او بقيا لكنهما
لها وعلى الوجوه الثلثة يلزم الاتحاد وبطل تغير الصفة واللون
وجب على الباري تع اعادة اجزائه الاصلية بحالها حتى يتحقق
المجازات والمكافات وقيل الاجزاء نوعان فاصلية
واصلية واما الفاصلية فهي التي تتبدل بغيرها وتنقص وتزيد

هزالا وسمنا وصحة وسقما وامّا الذي يشهد له قوله تعالى كلما نضجت
جلودهم بدلناهم جلودا غيرها دبر كان الّا ما مات في
الاعضاء فانها لا تزيد ولا تنقص ولا تبقى على حالتها من
اول حدوثها الى حال موته وكذلك العظام الاصلية والاشارة
اليه في العصير فان الاشارة اليهما واحدة لكن المحصي التبين
او الاغلاء في العصير يفرق بينهما ويميز ويظهر به امر ذلك
مثال اخر الزبيب كان عنبا خرج منه فضلات الرطوبة
حتى الجف وعاد الى اصله ثم وضع له زاعبد الى الماء حتى رجع
اليه ما خرج منه بالانجاف ثم الجف ثانيا منه والزيادة
والنقصان بمنزلة السمن والهزال في الانسان صحة
وسقما والمنجف منه بمنزلة الاجزاء الاصلية في الانسان فبدلناهم
جلودا غيرها بهذه المثابة مسئلة قلنا بتحريم الفقاع
بهذه المسئلة ان الفقاع من الزبيب فاذا عاد الماء اليه صار
عنبا وماؤه صار عصيرا وغلاء العصير فقاعا حتى يشغل مالك
غالبا وعلى ما كان سافلا فصار حراما نجسا ولذلك لا نأمر
كل حرام القي فيه زبيب مدقوق او غير مدقوق اذا غلا
في القدر ولكن لو القي فيها بعد ما ازيل عن النار يمكن
حل المرق لان العصير حلال ما لم يغل فصل
ايمكن عود الروح الى ما خرج عنه وكيف مثاله في الخارج
الجواب عنه مثاله الشجر في اول الربيع رطب طري له

اغصان واوراق بهية بهجة حتى اذا طلع السرطان ظهرها فيه اثر
الاضمحلال وتغير تلك البهجة الى الانحطاط ثم تنقص منه شيئا فشيئا
من خضرة الى صفرة حتى طلع الميزان يعني انتقل الشمس اليه ودخل
اوان الخريف تغلب عليها اوراقه التغيرات وتسقط بالرياح ورقة
فورقة حتى دخل الشتاء اوقرب نزول الشمس في برج القوس
صار عاريا من الورق والبهجة والطراوة صار يبسا ذاويا
وبقي عاريا طول الشتاء ويحفظ الله كما من غلبة البرودة عليه
عاريا كما حفظ في الصيف الفواكه باظلال الاوراق عليها
حتى آلت نوبة نفوذ الشمس الى راس الحمل فلبس الشجر الطراوة
ثانيا وعاد الى ما كان عليه اولا وبتلك الطراوة يحدث عروقه
الرطوبة اللائقة والله تعالى الحي الاجزاء التي تستعد لقبولها فالربيع
للشجر بمنزلة الصبا للانسان والصيف بمنزلة الكهول والخريف
بمنزلة ايام الشيب والهرم ولذلك وقع الربيع الاصلية
لان الروح اذا فنى لا يعود بعينه بل يصح ان يعود مثله واما
الحيوة فهي عرض الذي الله تعالى يعيد له لحظة فلحظة وآنا فآنا
وساعة فساعة يجدد له ويرده ولها لا عينها الا انها
في الدنيا لها ابتداء وانتهاء وفي الآخرة ابتداء من غير انتهاء
ولكل منها صورة فهذه الاجزاء الاصلية المذكورة صورة
ذلك هي نفس وهي المثاب والمعاقب ان قيل
ان امير المؤمنين ع قال في ديوانه ما يدل على خلاف ما قلتم

والهرم

من ان النفس هي الاجسام المتولدة من المزاج والمتولدة عن كيفية المراد
ليس المراد بور كما تكيف كيفية الجبار في القدم هو الاول اذ انشأ
الاشياء مبدعا تكيف بدركه مستحدث النعم الجواب
هذا الكلام لا يليق بكذب ما قلته لان معلوم عقول احوال
احد الطبائع واما كيفيته ما حصل منها خاص لا جزء للعقول
البيلار ليس بناري ولا هوائي ولا ترابي ومع ذلك توافقها
ويبقى ببقائها ويموت بفنائها ويضمحل باضمحلال واحد منها عليه
فعلى هذا الاي كيفيتها ولولا ان الامام الافضل الاكمل بدر الدين
محمد بن محمد بن علي بن يوسف الكوفي الاتراني كره الاطناب
ومشغوف بالعوض عن الاسباب لذيت هذا الباب في
طولت هذا الكتاب وقد ما قبل ولو كان البناء في غاية
المهارة في صنعته لكن لا يليق الباب الاجازة صاحب
البيت فصل ايموت الروح ام لا الجواب
يموت الروح بدليل ان الله كل نفس ذائقة الموت
في سائر الاماكن ولم يقل كل بدن لان البدن يتبع النفس
فاذا مات ذلك مات هذا لان اللحم والشحم زهي الموت
يده والله الانسان وسائر الحيوان يموت بفقد
لقمة او شربة وبحر يوجد انها دعا كان لك بتصور قدمه
والله فانما حدثت من العلل المجمع للتحصيل ما يستعد
قبولها دائما فقد ذلك الاستعداد او فقد المدبر لان

وجوده تابع لوجود البدن مثاله ضوء السراج فانه وجودي
فاذا انطفى مات السراج وانعدم كذلك في البدن نوره وا
الروح فما دام الدهن في جوف السراج يشتعل واذا انتهى الدهن
انتفى الاشتعال وبالضرورة ليس هذا الجزء من الاشتعال
على ما قبله بل هو غيره ضرورة كذلك يتوارد في الانسان
حيوة عقيب منها شيئا فشيئا فاذا انقضى الاجل المضروب
فني وهو المسمى بالموت والله قيل ان الروح اصله جزء هوائي
بارد ساكن فاذا تحرك يسمى بالريح فاذا اتصل بالحيوان
جزء او مقدار يعني جذبا ودفعا يسمى بالروح بدليل ان الانسان
لو ربط فمه وامسك انفه مات في الحال او جعل في حفرة لا يصل
اليه الهواء مات في الحال لانه لا يدفع عنه جذب الهواء الذي
هو سبب حيوة النفس اورد ابن سينا الفلسفي ان الانسان
صورته صورة مزمار فما دام الريح من الاب وفمه يصل
الى قسم منك الجلدة او الخشبة يخرج منه الصوت بحسب حركات
انامله فاذا اسكن الريح سكن ذلك الصوت كذلك هو ما
ما دام ريحه ومعدته يجذبان الريح البارد ويدفعان الحار
فانه حي فاذا امسك ومنع من جذب الهواء سكن ومات
كذا اورده في شرح حروف التهجي والله فان البهائم
والحشرات والهوام كلها احياء ناطقة على ما يعني لكن
صهيل ونهيق ونفوخ لكل واحد منها صوت معروف لا يعقله

شيئا

شيئا فشيئا والاستواء لحقه اما للدفع والذب وللالوة
او للصياح والنكاح او لدفع خصم وذب عن نفسه مهما استقر
هذا او جد ما ذكرت منها بهذه الاصوات واختلاف الاصوات
التي بمنزلة الكلام لمعاني المحصلة لاختلاف الروح وصوت مختلفة
اتفاقا مع انها الهة محشورة مجزية بما نالها من الم بدليل قوله عم
من قتل عصفورا عبثا جاء يوم القيمة وله صراخ كصراخ الثكلى
عند العرش يقول يا رب سل هذا لم قتلني عبثا من غير
منفعة والله فانه مثل نور القمر فانه بعد اتمام البدر ينقص
شيئا بعد شيء ثم يعود ولا يتصور ان يقال هذا النور ما كان
في ذلك الشهر فانه يفنى كل جزء منه ثم يعود اليه مثله في الشهر
المستقبل كذلك بهجة الاشجار والنبات والارض ذات
الانهار فانها كل سنة تحيى بحيوة مستانفة مثل ما كان
فيما مضى لكن تتجدد سنة فسنة كذلك الحيوة تتجدد لحظة
فلحظة تجددا على حسب المصلحة لا يقال ان اشعة اليومية
ما كانت امس وعادت كذلك اشتعال السراج لحظة فلحظة فاذا
اراد موته صلاحا يمسك عنه الريح البارد ويامر الملائكة بان
يسدوا امر بدنه تجاه الريح الاتية له المسماة بالحيوة ومثل الروح
في البدن السم فانه ياخذ في البدن يسوق الحيوة الى اقصاها
في جميع اجزاء البدن فاذا بلغ الاخر مات المسموم وكذلك
يشابه الروح الا انها حي وذاك ميت ولو كان الروح

بافنائها عن قريب لما طرأه التسم سئل عن ابي عباس اين تذهب الارواح
عند مفارقة الابدان فقال اين يذهب ضوء المصابيح عند
فناء الادهان سئل اين يذهب النجوم اذا غابت قال
اين يذهب الشمس اذا غربت يعني منه ودلالة على ان الروح
يفنى بفناء البدن وكذلك دعاء موسى بن جعفر عليهما السلام
حيث قال يا رب الارواح الفانية ورب الاجساد
البالية وقال في دعاء آخر اللهم رب الارواح الفانية
ورب الاجساد البالية ذات العروق المنقطعة والاوصال
المتفرقة اسئلك بطلوع الارواح الراجعة الى اجسادها
البالية بعد ان كانت ترابا وبطاعة القبور المنشقة
عن اهلها وبوعدك الصادق فيهم واخذك الحق فيما بينهم
في يوم يبرز الخلائق كلهم بين يديك يعدون ومثله في قوله تعالى
يوم يخرجون من الاجداث سراعا ويا ويلنا من بعثنا من مرقدنا
هذا ما وعد الرحمن وصدق المرسلون ومنه قوله تعالى ارجعي الى ربك
بما طلب الروح يعود الى بدنها والرب ههنا البدن لان
الى الانتهاء الغاية ولا غاية لله تعالى ينتهي اليها ومثله و
سقيهم ربهم يعني علي بن ابي طالب ع من الكوثر وقال عن
يوسف اذكرني عند ربك فقال فانساه الشيطان ذكر ربه
مسئلة اختلف الناس في كونها جوهرا او عرضا ومن قال
انها حيوة فهي عرض ولو قيل انها شئ آخر فهو جسم لطيف

في جسم كثيف وعند امام الحرمين الحيوة انها جسم خفيف مشتبك
بالاجساد الكثيفة اشتباك الماء بالعود والاخضر والنبات
وقت الربيع مسئلة وصفها بالصعود والهبوط والمجيء
والذهاب دليل على انها جسم لان الوصف لا يوصف
بل يوصف الجسم به وان ثبت انها عرض لا كالاعراض
ولها طبيعة وجبلة وراء طباع الاعراض كالفناء عند القائل
به وكان الارادة والكراهة عند القائل في حقه تعالى ولا شك
ان الاعراض تختلف اختلافا ولو كان جسمانية يكون لا
كالجسمانيات لانها محجية وفراقها سبب اضمحلال البدن ٥
فصل وعند الحكيم ان لها بداية لكن لا نهاية لها
بمعنى انها ابدية الجواب كانت زمان حدوثها ممكنة
البقاء لانه دفع الوثوق عن القضايا العقلية لانه ان حدوث
هذا صدق ان ينقلب الواجب ممكنا او محالا والممتنع واجبا
او ممكنا وهذه كلها محال وما يحصل عنه المحال فمحال فان قيل
هذا ابطل بدوام المؤمن في الجنة الجواب عندنا بقاؤه
في الجنة بفاعل مختار وعند الخصم النفس قائمة بذاتها والله
انها حدثت لسبب وهو استعداد البدن فاذا زال
وبطل السبب الفاعل لها وجب فناؤها ولهذا لكن الاستعداد
المحل لها كصلاحية المادة فكما ان الجنين كان مستعدا
لقبول الحيوة فكذلك اذا تم وجه الممنع الى العالم بأسره

وتحصيل الاستعداد ونشأة ثانية يعيد اليه الروح ثانيا فصل
ان الحكماء الكبار بلغوا عشرين والانبياء بلغوا مائة واربعة وعشرون
الفا ولكل علماء مصنفون لا يحصى فاذا تعارضوا وجب الحكم للاغلب
على الاخفى والاقل مع انهم كانوا ذوا ايمان كثر النبوة محتفين عن
بارئ لا يستطيعون اظهار كتبهم وعلمهم وخلطوا آياتهم بكلمات
نبوية باتيات سماوية حتى تحقق لهم الامر لسبب تلبس الامر على
المعاصي في زوايا النبوة وتقول الجاهل ان محمدا قال في
الظاهر مع العوام ذكر حشر الاجساد ونحوها ومع الخيار من
اصحابه ذكر المعاد الروحاني الجواب هذه خيانة ومداهنة
وتصدير للخلق وتمويه الناس وقال تعالى فان اعرضوا فقل
انذرتكم على سواء يعني غيرها تقول الجاهل انه ابدى الاسرار
للخيار واظهر للعوام ما ظهر قيل لو فرضنا ان حكيما فاضلا
وجد الطعام عند سورة الجوع وغلبتها عليه وتهيأ ان ولم
فاخبره صبي دون عشر سنين بان فيه السم لا تأكل منه
فعند ذلك يمتنع من الاكل ويحتمل تلك المشقة ولم يترك
السورة اوان عشر اكثر المشيون في طريق فاخبرهم
كاذا ومراهق بان في هذا الطريق الذي يتوجهون
اليه سبع ضار او لصوص او ثعبان منقاتم او سيل
او عدو قاتل ويجدون طريقا سواه فيأخذون فيه تركون
سلوكه ويميلون عنه الى غيره لان دفع الضرر الظني واجب

كالقطعي

كالقطعي وكيف مسلمات الكتب السماوية لا الهي الانبياء
الصادقة والعلماء المحققة باجمعهم اخبروا عن وقوع القيمة
فكيف يترخص العاقل بترك مقالاتهم والاشتغال
بمناهيهم ممن جعل به القدر امنه حبونا سفها مسئلة
طريق الاحتياط الاعتقاد بهذا يعني حشر الاجساد ولانا
لو فرضنا ان معتقد الدين مات كما هو حقه على داب
اهل القبلة لم يكن عليه حرج وحرف ليوم معاده الى
عالم الملكوت واما الفلسفي لو مات وكان ظنه كذبا
وكفرا فالويل ولهف من العذاب الاليم والنكال الوبيل
والعقاب الابدي فالاحتياط مع الاسلام على كل حال
ومن ذلك قول امير المؤمنين ع رغم المنجم والطبيب كلاهما
لا تحشر الموتى فقلت اليكما ان صح قولكما فلست بخاسر
وان صح قولي فالخسار عليكما سوال يعود
الوضي الذي مات عليه الجواب لا يجب عوده بعينه بل يعود
مثله كما ذكرنا في نشاة القمر فيقوم الاسود اسود والاحمر
احمر لتفارق القوم بينهم بركب الوضي واما عوده بعينه
واجبة يعني من الاجزاء الاصلية لا الفاضلة سوال ايبقى
الشخص ابدا هنالك وان ذلك لا يعقل لتصور الموت الطبيعي
هنالك الجواب يظهر هنالك طبيعة خامسة ولنا دلائل
احدها ان الحكيم قال ان الكواكب طبيعة خامسة وكذلك الافلاك

ولذلك وقفت لا خفيفة ولا ثقيلة وبعد ورجع حركة دورية ولو كانت
خفيفة لتحركت من المركز الى الفلك مثل النار والدخان والريح
ولو كانت ثقيلة لتحركت الى المركز كحركة الحجر والجبال الى المركز
وكذلك الماء والتراب فالفلك لما خرج من هاتين تحرك حركة دورية
دائمة لعدم الاولوية من الميل الى هذا او الى ذلك والثاني ان
الانسان عند الاختصاص بغيره ينقلب الى طبع واحد وهو البرودة
فقط وانما الموت الطبيعي يحصل من شيئين احدهما اختلاف
الفصول الاربعة كالربيع والصيف والخريف والشتاء وهناك
يكون ابدا شبه فصل الربيع ولا يكون هنالك الليل
والنهار والحرارة والبرودة فان الطبيعة في كل اوان على طبع
اعتدال فلذلك لا يضمحل لكن الانسان هناك يوجد على وتيرة واحدة
معتدلة فلا يوجد الموت الطبيعي والثاني ان الموت من تناول
الاطعمة المتفاوتة واختلاف الطبائع والعناصر بسبب
واردات غذائية حيوانية فيكون الشخص هنالك
على طبيعة ملكية يتناول غذاء متناسبا لوجوده فلا تغير
هنالك تغير احواله فيبقى ابدا والا فالموت الطبيعي لقطع
التكليف والوصول الى ما وصل ولما كان الفاعل مختارا لحفظ
ابدا وبقيه في فصل ربيع لا حار ولا بارد ولا يرون فيها شمسا
ولا زمهريرا يقال عن النبي ع ان اهل الجنة جرد مرد
يكحلون ابناء ثلث وثلثين على خلق ادم ع طولهم ستون

ذراعا

ذراعا في عرض سبع اذرع ويقال ان راس الكافر مثل احد
سوال ما تقول فيمن قطع منه عضو الجواب اما المؤمن الفطرتي
الى اخر عمره فيحشر على جميع اعضائه بغير خلاف واما الكافر اذا تاب
كافرا الجزء واحد وان مات تائبا يحشر كذلك لان النبي ع
قال الاسلام ما قبله سبب التوبة جميع ما فعل بيده ورجله
ولا يشهد له عضو بشيء من معاصيه والسوال والنكال والثواب
والعقاب على الجملة الاصلية سوال ايوجد هنالك فضلة الطعام
الجواب لا كالجنين في بطن امه قيل رتب الاطباء لو غذي
طعاما لم يخرج منه الفضلة الا في اربعين يوما مرة واحدة
ولم يكن له بصاق ولا مخاط ولا نكتة لتصحيح دعوى الالهية لم
تسلم مني كذلك يطعمهم الله طعاما لا يكون له فضلة بل تخرج بالعرق
الطيب عن الريح المسك قد ذكرناه قبل سوال كيف يمكن
دوام الاحراق الا مع ابطال الحيوة الجواب للتيت
النار في العصب والحجر والمخ والعقار والحديد ابدا ولا
تحرقها ولذلك يؤذي منها النار في العصب ليس حيلة
الانسان وجميع الحيوان مع حرارة غريزة حتى ان
الحمام الجبلي الوحشي والقبج يأكلون الاحجار وتذوب
في بطنهما اليس الحيوان يأكل الطعام ويتغير في معدته
وكبده الى ما ترى حتى ان الانسان لا شرب شيئا ابيض فخرج منه
الماء بالبول لو اكل اللحم والتوابل لا يرى منه في فضلته

شيء من ذلك وذلك من سورة حرارة في جوفه وشدة حرقته
فلو ان التوابل يغلي في القدر يوما وليلة فالغالب ان يتميز
منها كل جنس منها من الآخر بانفرادها في جوف الانسان ومع
هذه الحرارة الشديدة لا تحرق بدن صاحبها لفاعل مختار
جبله على ذلك ومنع النار الموزعة من الاحراق فيه ونحو
ما اعتمد في اليسي ان السمندر حيوان يتبيض ويتفرخ
في النار وغذاؤه النار فمن ادهن بدهنه بدنه وثوبه
لا تحرقان بالنار لسبب حماستهما النار ويقال ان النعامة
مثل ذلك فهذا دليل ان النار محرقة باجزاء العادة منها
لا بالطبع والا لاحرق القصب والجو والمزج والغفار والاز
وغير ذلك مما فيه النار والصلم لا يجوز ان يخلق الله فيه رطوبة
كثيرة توازي ما احترق بها ويخلق فيه بدل ما احترق ويحلل
او يخلق له جلدا آخر ولحما وشيئا آخر ويصير بذلك سببا لقبول
الالم للاجزاء الاصلية قال تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم
جلودا غيرها الا من لطخ بدنه بالطلق لا تحرق بدنه
بالنار ويحكى ان نباتا بمصر يقال له سوكران وهو غذاء الحيوان
هنالك فاذا خرج منه ينقلب سما ناقعا فلم لا يجوز ان يتغير حال
الشقي بانتقاله من الدنيا الى الآخرة طبعه ويحصل له هنالك
طبع آخر وذلك بجعل الفاعل المختار قيل فقتل جالينوس غلامه
فعافضه بغير فائدة وادخل نار الملة في حال فهذا يدل

ان الفاعل

ان الفاعل المختار يحفظ الشقي من سورة تلك الحرارة
وشدتها ان يحرق ويضمحل فكذلك في الآخرة فصل
عند بعض العلماء ان الارض بقيت ساكنة لان لها صفحتين
احديهما متعلية والثانية مستقلة من حيث الطبع المجبول
فيهما فتكافيا وانكسر قوة كل منهما باخرى فقامت كذلك
ههنا يخلق الله في الداخل فيهما شيئين احديهما حار يابس والآخر
بارد رطب وكل جزء يحترق يجدد له من الحرارة بدل
ما تحلل مثاله عينه فان عينه مركبة من شحمتين احديهما حارة والاخرى
باردة وفي الصيف والحمام الحار والهواء الحار تحمي الباردة
تلك الحرارة والا لذابت وسالت وفي الشتاء والهواء
والمكان البارد تحمي الحارة تلك الباردة ولولا ذلك لانجمدت
وعمي الشخص والعين لسبب ان الباردة الحارة تزدد بينهما ملحمة
وبكل الازمان والاماكن ملائمة مثال آخر فيه الكبد والمعدة
مع الحرارة الموزية وذكر فيه حال جالينوس الطبيب ومنافضة
غلامه ومع ذلك فان الله تعالى جعل بازاء تلك الحرارة
برودة تندفع بها قوة الحرارة وجعلها متكافيين متقابلين لا غلبة
لاحديهما على الآخر وكل واحد منهما يحفظ باقي اعضائه عن ضرر
صاحبه هكذا حال اهل القيمة في النار بل ههنا يجوز ان لا
يتظاهر الاعيان اثرا وفي القيامة يظهر اثرهما واما
في زمهرير الآخرة كبرودة اول جسم المرعدة المبردة

فان برودة تتولد من نفسه والله خلق الله تعالى الجنة في غيرها سما
قاتلا وباقي اعضائها ترياقه واقرب من هذا ففي فمها سم
وفي قفاها خرزة هي علاج السم الذي في فمها وابين منه
ترى القلب فانه جزء واحد لا ينقسم وفيه مثلا جزء من العلم والف
جزء من الجهل بل الوف من الظن والوهم والخيال ومع ذلك
لا يندفع هذا بذلك وذاك بهذا وبينهما التنافي والتضاد فيجتمع
فيه الاحراق والالتيام والاصطلاح واعلم ان هذه
كلها بناء على البحث والا فان عندنا الخالق صانع قادر مختار
النار والزمهرير يجريان بحكمه وفي الدنيا يحرق النار الحطب وتبقيه
باجراء العادة منه تعالى لا انها تحرق طبعا لانها ان كانت
بالطبع لاحرقت السمندر وبيضته ومن لمس بيده واحرقت
الطلق ومن مسح نفسه به واحرقت [illegible] والنغار وقيل
سم الافاعي وكان الماء يرطب البط وليس كذلك فعلمنا ان
جميع ذلك باجراء العادة ومن صحة دلالة وجود الصانع
وحرقها ودلالة الوحدانية والنبوة ومدعي الالوهية كان
نار نمرود لم تحرق ابراهيم بل كانت بردا وسلاما
وسالما وفي الاخرة لا يجب هنالك حفظ العادة بل العادة
[illegible] هنالك ونظرا لو ان لا يبطل النار شيئا ولا زمهريرا
ولا موت هنالك ولا صداع ولا جوع ولا عطش ولا هرم
لاهل الجنة ولا لاهل النار بقية ذلك كل محنة ورحمة قد ذكرنا

ان

ان حصول الالتيام في الامزجة البدنية بسبب وجه الروح
باعانة القوى الجاذبة والدافعة وكيف يظن بقائها وهي
تفنى بقطع عضو من تراكيبه ومرابطته او بقطع عرق من عروقه
بانقطاع القوى عنها مسئلة كل عضو من البدن انما فيه نفس
مستقلا وليس كذلك فعن الاول يلزم تعدد النفوس ويلزم
منه اختلاف الاحوال في الساعة الواحدة واختلاف الموت
والحيوة والارادة والكراهة والشهوة والنفرة والعلم والجهل
والقدرة والعجز من اشياء على طريق التناسخ او الاتحاد
او التمدد رحل او الاخلال فيلزم التدبير باجزاء اعضاء وكل
ذلك بط بما ذكرنا انها تموت بنفخة نزعة او لقمة او
قطع قطعة او غصة او فرحة مفرطتين وانها لا تنقسم فتعلقها
بمحال المنقسم فصل سؤال كيف يقبض ملك الموت ارواح
العالمين الجواب مثله في الدنيا كمثل الشمس وقت الاستواء
فان اقطار العالم بالنسبة اليها على السواء فلو فرضنا ثوبا مبلولا
يبسط على الارض في بعضها او في جميع بسيطها فان اشعة
الشمس تجذب رطوبته وتنشف الثوب ذرة فذرة ولا
ادراك للناظر الى الثياب كيفية تنشيف الشمس لها او تجفيفها
بل يجد بعد حين انه انجف وانتشف كذلك يقبض ملك الموت
ارواح العالمين باعانة الملائكة له ولا يراه الحاضرون
مثل الثوب بل في بعضي منه وباقيه يابس فان تاثير الشمس

يؤثر في المبلول الا في اليابس كذلك يقبض روح واحد من الكافرين
وسلم الكافرون ومن صعب خروج روحه كمن لبط ثوبه المبلول
في ظل لا تبسط الشمس عليه فان الهواء يجففه بان يجد الحر بالثاني
مسئلة لو فرضنا ان الثوب المبسوط في الهواء الجف بالنار
يترك بحاله الى ان عاد بلله ويوجد في الهواء رطوبة تامة
يرجع الى هذا الثوب ما فارقه من رطوبة بل يمكن ان يقال
انه رجع اليه مثل ما فارق لا ما فارقه بعينه ولكن هذا الافتراض
لانا لا نقول بفناء الروح ابدا على مرة واحدة بل نقول ان
الروح عبارة عن حصول الامزجة المعتدلة في الحيوة واعانة
الهواء العادية متسع من الجذب ويدفع على حسب العادة
وهذا القول مبني على انه يتبدل ساعة فساعة ولحظة فلحظة
وهذا القدر معلوم مقطوع عقلا وحسا وعيانا وما سواه مظنون
فيجب على العاقل الاخذ بالمعلوم وترك ما هو مظنون مسئلة
لا شك ان الرطوبة امر وجودي وكذلك الرائحة امر وجودي
ويتموجان في الهواء ويطيران الهواء محضا ولا يتبينان منه
كذلك الملك جرم هوائي شفاف قائم في الهواء صاعدا
ونازلا ولا يدركه حس الظاهر كما هو حال الروائح والرطوبات
والهواء واعتقد ذلك فهذه نكتة لطيفة في اثبات الملك
والحمد لله فصل عن النبي صلعم انه قال لا تسبوا الريح فانه من
نفس الرحمن ولم يقل من نفس الرحيم لان الرحمن خاص اللفظ

وعام ال

ام اولية مثال آخر جرح بين فتق وقطع وعجز وخرج
على الشكل الاول يكون هذا بعينه ذاك ولا يشكل شك
من لا يدري ان الحال ان هذا هو الاول اذا لم يوف الحال
مثال اوضح من الجميع الذي ذكرته وهو البدر فانه ينقص
بعد تمام كل ساعة حتى يصير شبه الهالة التي هي بمنزلة الاجزاء
الاصلية لانه عند الحكيم مظلم كثيف ياخذ النور من الشمس فانه يتموا
ويزداد على الهيئة التي كانت عليها على تمامه لا يزيد عما كان
قبلها وإليه الشكل الاول مع تلك الزيادة التي على وجهها وهذه
دلالة على ان الشخص يحشر على ما مات عليه طويلا كان او قصيرا او
اسود او احمر على اي لون ومات عليه قال النبي صلعم كما تعيشون
تموتون وكما تموتون تبعثون وكما تكونون يولى عليكم وهذه دلالة
على ان الاعادة حق وان عود الروح الى البدن حق كما
ان الروح القمر وهو نور عاد اليه لان الحكيم قال ان جرم القمر
ظلماني لكنه مستعد لقبول النور وكذلك تستعد الاجزاء المتفرقة
للاجتماع وعود الروح اليه كما كان عليه اولا مثال اخر الصحة
والسقم والسمن والهزال صفات تقوم بالبدن والبدن مستعد
لقبولها وكذلك الواردات على البدن من الفكر والذكر والذهن
والذكاء والنسيان والتذكار وذهاب العقل وعوده ثانية
وخروج الروح بسكتة وغيرها من الامراض والمعاني ثم رجوعها
الى البدن بعد ما فارقه كذلك الروح لحصول الاستعداد

مثل ما كان لهذه المعاني واما النوم فهو موت اصغر عند الحكيم وعند المسلم
النوم اخ الموت كما قال النبي ﷺ قال تعالى وهو الذي يتوفيكم
بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار فعند المنام تموت الروح ويحيى
بدليل ما في الدعاء عند الانتباه في الليل الحمد لله الذي احياني
بعد ما اماتني واليه النشور الحمد لله الذي رد علي روحي لاحمده واعبده
ويزول التكليف بالنوم كما يزول بالموت الا ان الزوال فيهما
متوقع الرجوع بخلاف الموت والنوم واليقظة في دلالة قوية لحشر
الاجساد كما قال لقمان لابنه يا بني كما تنام فتوقظ كذلك
تموت وتبعث **فصل** سؤال ان كان الايجاد حسنا
فما وجه الاماتة والتخريب الجواب اعلم ان الايجاد الانسان
للاحسان الدائم وهذا لم يمكن في الدنيا لانه تبطل التكليف و
يؤدي الى الالجاء بالعبادة وترك المعاصي لان العبد اذا
راى الجنان والنيران يضطر بالعبادة وترك المعصية فلا بد
من حائل من زوال التكليف وهو الموت والتخريب و[illegible] التقرب
من الالطاف الالهية لان العبد لا يطمئن به ويتيقن انه
لا دوام له فيها مثال فصول السنة من ربيع الى صيف الى
خريف الى شتاء استحالات الدنيا واطوار الانسان
من النطفة الى العدم قال النبي ﷺ عجبت لمن ايقن بزوال الدنيا
وتقلبها باهلها فكيف يطمئن اليها فنكتة من الالطاف في حق
العباد وانه وعد دارا مخلدا فيه سرور ونعيم فيها ما تشتهي

الانفس

الانفس وتلذ الاعين واعد لكل شيء هنالك من المثوبات
والعقوبات الموذيات في الدنيا ليطيع طمعا بالنعيم هناك وليترك
المعاصي خوفا من وبيل العقاب ولو لم يكن ذلك لما عبده
الا بين اوولي ثم وعد الاجتماع بين الاولاد والاخلاء [illegible]
الاجداد بانه يصيد بعض من قبله ويلحق من خلفه ويفرح عند
الفراق بانه يترك الفاني ويلحق الباقي ويترك حطام الدنيا
ويحوز جنة الحور ولو لم يكن كذلك لكان التكليف والتعنيف للعبد
ضايعا وطاعة العبد انما وقعت للحور والقصور والاشجار والانهار
والازهار وصحبة الابرار والخلود في دار القرار والاكل والشرب
ولهذا البدن يحصل الارب في المجامعة والملامسة وتجميل هذا
العامة بالملابس تزيين الجنة في المجالس وهذه المرادات
وامثالها لا تحصل الا بالبدن بروحه والخالق وعده بهذا والعبد
عبده لهذا التكليف بالبارئ الصادق جل جلاله ان يخلف وعده
ويكذب نفسه ورسله وكتبه ويخيب عبده عما وعده وهذا
عقل محض وانضم اليه النقلي العرف الصادق والالتذاذ لا يمكن
الا مع الجسد والا فان النفس الاعمال لا محل لا متصل ولا حال
للاشارة اليه عند الحكيم بل له تعلق التدبير على وجه الاختراع
فكيف له السرور والحبور والهموم والغموم وشبهه بوداد الروح
الخارج عنه الصادق وثبت بالقرآن والاجماع والعقل والاخبار
المتواترة **فصل** عن النبي ﷺ مثل المؤمن في الدنيا كمثل

الجنين في بطن امه بكى على مخرجه حتى اذا راى الضوء وخرج من الدنيا
لم يحب ان يرجع الى الدنيا كما لا يحب الجنين ان يرجع الى بطن امه
سؤال ايمكن ان يتمنى المؤمن ان يرجع الى الدنيا كما يتمنى الكافر حيث
قال ارجعنا نعمل صالحا غير الذي كنا نعمل من سوء الجواب لا
لان لذة الاخرة وعيشه هنالك اتم واكمل مما له في هذه
الدنيا باضعاف كما قال النبي صلعم قال ربي اني اعددت
لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر
على قلب بشر بعد ما اطلعتهم عليه واما وجه تشبيه المؤمن بالجنين
من وجوه الاول ان النبي صلعم قال الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر
وان كان الكافر في مشقة ههنا جنة فاذا تحرك الشهوة انصبت
طبعا من المجرى الى الخارج او الى الرحم فيأخذها فم الرحم وينظم حرابط
العلوق فمها ويسلط الله عليه الريح حتى يحركها ويخلطها بماء
المراة ودمها ويقلبها الى دم والى علقة والى مضغة والى لحم
وعظم وان كان ذكرا اقبل النظر الى صدر امه وان كان
انثى ما نظرها الى بطن امها ويكون في رحمها في مشقة وشدة
لا يضعها ولا يعلمها غير الله والام في ضيق وهي اضعاف
ذلك وهنا على وهن كما في مواضع القرآن ذكره حتى يخرج فاذا
خرج من ذلك المضيق لا يتمنى العود اليه قط فكما ان المؤمن
في زحامات الدنيا وزحامات الطاعة كما قال تعالى واستعينوا بالصبر
والصلوة وانها لكبيرة اي ثقيلة فكذلك الجنين في الرحم قال النبي صلعم

لو كان

لو كان المؤمن في مجر فارة قبض ابنه حتى يؤذيه فيه والثاني ان تزد النطفة
وانقلابها جنينا وحيا ولبثها في الرحم وخروجه منه لم يكن
بمراده انه كذلك المؤمن في الحيوة والممات والعبادة والخروج
من الدنيا لم يكن بمراده الله الثالث ان الجنين حين كان فيه حين
ان يقع في مكان اضيق منه واصعب كذلك المؤمن يخرج من الدنيا
خائفا وجلا وربما يقع في عذاب الله الاليم والوبال العظيم والنكال
الجسيم الرابع ان الجنين ينتظر الخروج ساعة فساعة كذلك ينتظر
المؤمن من الخروج من الدنيا عنها مستمعا فاذا امر بالخروج لا ينظر
كذلك المؤمن في الدنيا يحسن له المنتقل اليه للمؤمن خير
من المنتقل منه لان له هناك سعة رزق لا فناء ولا انقضاء
له فيما تشتهي نفسه وتلذ عينه لا بول هناك ولا بول ولا غائط كما
في الخبر ان اهل الجنة لا يبولون ولا يتغوطون وانما اعرق
يجري من ابدانهم مثل ريح المسك كذلك الجنين لا بول
ولا غائط يتغوطون في الرحم ورزقه يصل اليه من غذاء امه
من دمها او من فضلة غذائها ولا البول لما له هناك ولا
نهار ولا خريف ولا ربيع ولا شتاء ولا صيف منها
بل يكون حاله في الرحم على وتيرة واحدة قبل ان يهود ما
خاصم عند النبي صلعم في اهل الجنة انهم اذا اكلوا وشربوا
فلا بد من الفضلة الغذائية كما انهم اذا اكلتم او شربتم يحيل
مثل هذا فاجاب النبي صلعم بانه لا يكون لهم الفضلة وانما

من عرق اطيب من ريح المسك فقام رجل وقال يا رسول الله
انا اجيبه بالتمثيل فاذن له فقال ان ههنا دودة تاكل ما ناكل
وتشرب ما نشرب ولا فضلة لها فانها تخرج منها عسلا فيه
شفاء للناس وحلو لا ضرر فيه ولا يوجد في الدنيا اطيب
منه فاستحسنه رسول الله صلى الله عليه وآله مسئلة نسب الى
سقراط انه قال ان انفس الموتى موجودة الى الابد ولا بد ان
ترجع الى هذه الابدان وهذه الكلمة منه تقتضي صريح الحشر الاجسا
وعود الارواح الى ما خرج عنه تمثيله ان ما نقول من احوال الجنة
لا يعقل قال امير المؤمنين عليه السلام حدثوا الناس بما يعقلون ولا تحدثوهم
بما لا يعقلون حتى لا يكذبوكم الجواب لو فرضنا ان اهل
العالم من الانبياء وغيرهم اخبروا الجنين بان خارج ما انت
فيه من موضعك سعة ذات الطول والعرض وجبال والتلال
والبحار والصحاري والفلوات والاشجار والانهار
والثمار واللذات وخلايق بهذه الصفات والاطعمة
اللذيذة والاشربة العذبة والموت والفقر والاحياء
كذا سنة وساعة والاقامة بهذه الحالة والتوالد والتناسل
والزرع والوحش الى آخر احوال الدنيا يقول الجنين هذه
كلها محال بالضرورة ويكذب المخبر فكذلك بما هو لا يقبل
بهذه الاحوال الشارعية والنقلية بل المؤمن لما علم صدق المخبر
بزوره يصدقه ولا يرتاب بقوله يقول كل من عند ربنا وما

يذكر

يذكر الا اولو الالباب ومنه قول امير المؤمنين عليه السلام لو كشف الغطاء ما ازددت
يقينا وقال جل شانه لا ريب فيه هدى للمتقين الذين يؤمنون
بالغيب ويقيمون الصلوة وقال والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل
من عند ربنا وما يذكر الا اولو الالباب وما احسن هذه النكتة
للدين ومعرفة اليقين **فصل** سوال كيف يتصور وقوع
عالم آخر بخلف هذا اللفظ الجواب قال الحكيم ان الكواكب الثابتة وعددها
الف وتسع وعشرون كوكب كل واحد منها يبقى في برج الفان
وخمسمائة سنة فتمام الدورة لكوكب الى ان يحل في البرج الاثنى
عشر في ثمانية عشر الف سنة فكلما تم دورة في برج يظهر شكل
غريب من الحيوانات الصغار من الحشرات والهوام
واذا قطع البروج باسرها يظهر شكل غريب كالفرس والحمار
والبغل والبقر والغنم والفيل والابل والانسان والجان
وكون ذلك مبني على هذا القول بزعمهم لا يجوز ان يظهر شكل
غريب عند انقضاء الدورة وهي خراب العالم واحياء
جميعها اذا دخل في برج السرطان فيحكي من الانتهاء
الموارد من الابتداء الاحياء وتلك الجنة والنار ولا يخفى
للفلسفي من هذا الا ان يكذب نفسه فيما يذهب اليه الجواب
من سبب واحد لا يحصل شيئان مختلفان مما هذه
الاشياء الجواب ان النطفة شيئا واحدا يحصل منها
الدم والشحم واللحم والعظم والعروق والاعضاء المختلفة لكل منها فائدة
المليحة

مسألة نفخة الحس اذا نزل المطر واجتمع الماء في موضع فكلما وقعت قطرة
فربما يظهر منه مثل قبة واذا نزلت قطرة اخرى يظهر مثلها
حبيب اخرى يخالفه كبرا او صغرا وطولا وعرضا واذا القي حجر
في ماء يظهر منه دائرة واذا القي حجر اخر يظهر دائرة اخرى على
خلاف ما كان اولا الا ترى ان النار شيئا واحدا ويصدر منه
اشياء الحرارة والاشراق والاحراق والرماد والدخان
والفحم والجمار والماء واسخان القدر وتبييض الثوب وتنضيج
وغير ذلك فلم لا يجوز مثل ذلك في سائر الاشياء وخاصة في
فعل مدار الشمس ينبت من الماء اشياء لا تحصى من النبات
والاشجار والحبوب قنوان وغير قنوان يسقى بماء واحد و
نفضل بعضها على بعض في الاكل وتولد من الماء في البحار وغيرها
اشياء كثيرة وحيوانات متفاوتة

فصل

سؤال ما تقول في نفخ الصور فانها غير معقولة وما لا يعقل فلو ما
الجواب الاول نقول ان النطفة اذا تمت لها اربعة
اشهر نفخ الله فيها بكل ما تكاملها جاعلة لها انسانا وهذا مما لا خلاف
فيه بين العقلاء وقال تعالى ثم انشأناه خلقا اخر وقال ونفخت
فيه من روحي والجواب الثاني ان الاشجار تنبت في جميع الارض
صابرة غير نامية ولا رطوبة فيها والحرارة تتولد منها دائرة
ونفخت هيئت اللواقح تغير الوانها وجلبت الاشجار بارها
وهذا ايضا مما لا خلاف فيه للعقلاء والجواب الثالث ان جميع النوام

ادا

اذا ناموا خرج الارواح من اجسادهم ولما علم ان النائم استراح وقوي
في ذلك العالم نفخ فيه روحا مستيقظة فيحيى النائم بعد ما مات والجواب
الرابع ان الشمس تنفخ كل يوم وليلة مرة واحدة في اهل العالم الا
ترى ان الشمس اذا قربت بالغروب حدث الفتور في اعضاء جميع
الحيوانات حتى كانه ترى كلما غابت وقع الخوف والفزع في القلوب
حتى ان الشخص يخاف من ان يدخل في بيته او يخرج من داره مع انه
يتيقن انه لا شيء هناك من المؤذيات له وغلب النوم الذي هو
كالموت على سائر الحيوان فكلهم ناموا في جحورهم ومساكنهم او
جحارهم وغاراتهم وناموا غير قصدية بل بالطبع حتى لا حراك بهم
وجميعه ولما قرب الصبح تحرك الشخص وظهر فيه بعض القوة فكلما كان
طلوعها اقرب يجد الشخص اجلد وتعود الحركة والقوة اليه شيئا فشيئا
حتى طلعت فيرى اهل العالم قائمين على مراحهم ماضيين على
شوقهم مشتغلين بمهماتهم فكلما كان صعود الشمس يجد في كل شيء
الاشخاص من الحركة القوى والنشاط اتم والفتور منه ابعد فهذه نفخة
من الشمس بتقدير خالق وتدبير الرازق اعلاما للمكلفين بان
نفخ الصور لاسرافيل كذا وكذا يموت الحيوان ويحيى الحيوان
والجواب الخامس ان الماء حيوة لكل شيء كما قال تعالى وجعلنا من الماء كل
شيء حي فالماء روح لجميع الاشجار والنبات فانه ينساب
من عروقها الى اعضائها واوراقها وثمارها فاللواقح مع
محصلة والمياه محيية مسألة في النفخة واي نفخ الاول

نفخة الفزع كما قال تعالى ويوم ينفخ في الصور ففزع من في السموات ومن في الارض
عن ابن عباس رض قال ينادي يا ايها الناس فيفزعون لذلك
الصوت الى اربعين عاما والثانية نفخة الصعق كما قال تعالى
ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الا من
شاء الله وقال ونفخ في الصور فاذا هم خامدون والثالثة
نفخة الاحياء كما قال تعالى ونفخ في الصور فاذا هم من الاجداث
الى ربهم ينسلون **مسئلة** ان الله تعالى خلق رياحا لكل منها طبيعة
وخاصية اولها الشمال وهو من كرسي بنات النعش والقطب والجدي
الى مغيب الشمس وهو النسيم وبه راحة الخلق وبه جلاء الثمار و
نضارة النبات والاشجار والنواعج الرياحين وبرودة
الماء الحار وفرح الخلق والثانية الدبور وهو من مغيب الشمس الى
كرسي السهيل ومنه غرق السفن وهلاك العالمين والمحن
وقد اهلكت قوم عاد كما قال النبي صم نصرت بالصبا
واهلكت عاد بالدبور والثالث الجنوب وهو من كرسي
كرسي السهيل الى مطلع الشمس ومنه يبوسة النبات والحيوانات
والسمومات والرابع الصبا من مطلع الشمس الى الجدي
وبنات نعش ومنه صفاء الهواء وصحة العالم ونفع الحيوان
العادلة وفرح القلوب منه لكل ريح خاصية من خواص الحيوانات
ومن ذلك نفخات ... الاماعي فانها سموم قاتلة فلم
لا يجوز ان يكون لله تعالى ريح خاصية في الميت بها اذا

يحيا الله تعالى

وكلما يزداد به ذلك الاستعداد يزداد ذلك القبول ويتوالى ذلك الى ان
ويعيد اليه الانوار المتزايدة انا فانا ابدا سرمدا لا انقطاع له ولا
زوال ويكون بهذا ذلك الازمات وتوقف ولا يرتفع حتى قلنا ان
النفس الناطقة والكمالات الكونية اللطيفية بان الروح والنفس
يبقى ابدا ومن قال بما ذكرناه مات مؤمنا والا مات كافرا
مرتابا منكرا بالقران مكذبا بالدين وهذه المسئلة عميقة الفهم بعيدة
الغور فيها فوائد جمة وعوائد غير محصنات والحمد لله على التوفيق
ونحن لا نقول ان الانسان عرض بل الانسان بذلك الاجزاء
الاصلية يدرك الالم واللذة والشهوة والنفرة وغيرها من
الحيوانات واما النفس فهو ما به يدرك الكليات ويتميز بها
بين الصحيح والفاسد ويستدل بالشاهد على الغائب فالروح
عام لكل حيوان من البهائم واما النفس فهي للانسان وهي من اخ
العقل برهان ذلك ان الخطاب الى النفس كما قال تعالى يا
ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك وقال تعالى كل نفس بما كسبت
رهينة وقال تعالى كل نفس ذائقة الموت يعني كل نفس ليسلب
عنها روحه وحيوته ولما كانت الروح دائمة الخلق ورحمة
على العالمين كما قال تعالى وهو الذي يرسل الرياح بشرا بين يدي
رحمته يعني بين يدي المطر الذي هو رحمة للعالمين سماه النبي صم
نفس الرحمن تشبيها له به وتمثيلا والنفس يعني الفاعل
الريح والنفس يكون منها الروح **مسئلة** واما العقل

فمسكنه في الدماغ ومحله ومحكمته في الصدر كما نقل من حجة الحق
امير المومنين على بن ابى طالب عليه السلام ولما كان العقل اشرف
موجودات الانسان يحكى اعلى اعضائه ويقال لاعالى الجبال
المعاقل ويقال للحصون انها محكمة انه المعاقل وسمى بالعاقلة
لان الاصل يحبس الصاحب من الارادة ومن العجز والعقلية الرزيفة
والكمال الكريم انهما محبوسان محصنان بالحفظ قيل العقل امر
جبلى في الانسان وكذلك المروة بخلاف العلم فانه كسبى وقيل
يقال عالم ومتعلم ومعلوم ومتعلم ولا مشتق للعقل بمثل هذه وزن الكل
واردات مسئلة في سوال القبر عن النبي صلعم اذ قال رايت
جابرا واجابر شاذ رايت الناس وحركا تهافيا رايت منظرا
افزع من القبر ومن القبر فقال انه يعذب اما انه لو صام يوما من رجب
لما عوقب وقال ان في القبر لضغطة لو نجا احد منها لنجى سعد بن معاذ
وانه لقد ضمه القبر ضمة حتى كادت اضلاعه تختلف وفي القران
ولنذيقنهم من العذاب الادنى دون العذاب الاكبر قال الادنى
هو في القبر وقال يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت في الحيوة
الدنيا وفي الاخرة في القبر وقال الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا
تتنزل عليهم الملائكة الا تخافوا اعني من النار ولا تحزنوا لفوت
الثواب وابشروا بالجنة التي كنتم توعدون وهذه كلها عند الاحتضار
وفي القبر مسئلة وفي سوال القبر لطف للمؤمن وتبشير
للمومن وفي القبر بالجنة والكافرين بشارة بالنار قبل ان يصل اليها

تحقيقا لما اخبر عنه الانبياء عليهم السلام مسئلة ينشأ
القبر وجه المقبورين على ما دفن على هيئة بجواب اذا علم
الله تعالى انه ينبش ليسئل ويعيده على حالته التي دفن عليها
لئلا يبطل التكليف وانه ذلك ليوم الحشر كما ذهب اليه المعتزلة
مسئلة ولو قطع الميت قطعا لكان السوال من الصدر
لا غير او نقول انه يوم البعث لهذا الممزق مسئلة يقال ان
روحه يعود اليه من فوق سرته لا ما تحته ولا يسمع صوته لئلا
يبطل التكليف ولا يمكن ان يكون صوته ذكر الا يصل الى
من قام من فوق قبره خفيا كالمنافقة او انه يحكي ويحدث مع
كالنائم ثم نقرا و يتكلم ويحدث مع جميع الحاضرين وتجيب كلامه
ولا يسمعه الحاضرون عنده مسئلة قال تعالى النار يعرضون
عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشد
العذاب والغدو والعشي لا يوجدان الا في القبر وفي الدنيا ولا يوجدان
في الاخرة بدليل قوله تعالى بعده ويوم تقوم الساعة ادخلوا ال
فرعون اشد العذاب مسئلة سوال القبر للفاسق تعجيل
عقوبته وللمومن تعجيل نزوله من غفور رحيم فاذا سئل المؤمن يقال له
نم نومة العروس في الحجلة ويقال للفاسق قبلك
وسحقا يا فاسق ومن ذلك قول النبي صلعم القبر روضة من رياض الجنة
او حفرة من حفر النيران فهذا السوال كفارة عن زلاته وتخفيف
ما عليه من العقوبات وارائه عيانا ما علم استدلالا عن الاخفائه ٢

قال يا علي اول ما يسئل عن الميت بعد موته شهادة ان لا اله
الا الله وان محمدا رسول الله وانك ولي المؤمنين فصل
سئل عن الصادق ع اياكل الناس الغذاء الى الوصة
قال ان الارض تبدل بها خبز نقي فياكلون الى ان
يفرغوا من الحساب فقيل له ع انهم مشغولون عن الاكل فقال
مهما كان من الشغل فلا يكون اشغل من النار واهل النار يستطعمون
ويستقون فيما كان ع عن ذلك فقال تعالى ونادى اصحاب
النار اصحاب الجنة ان افيضوا علينا من الماء او مما رزقكم الله
قالوا ان الله حرمهما على الكافرين وقال وان يستغيثوا
يغاثوا بماء كالمهل يشوي الوجوه بئس الشراب وساءت
مرتفقا وقال وسقوا ماء حميما وقال طعاما ذا غصة وعذابا
اليما وقال ليس لهم طعام الا من ضريع وقال ان شجرة الزقوم طعام
الاثيم كالمهل يغلي في البطون كغلي الحميم ذق انك انت العزيز
الكريم فصل في حشر الحيوانات ورد في السمع بحشرها اما لاجل
لانتصاف المظلوم من ظالمه اما من الانسان عليها او منها على
الانسان او من بعضها على بعض فلابد بالنظر الى العدل من الانتصاف
كما ورد في الحديث من قتل عصفورا عبثا جاء يوم القيمة وله صراخ
عند العرش يقول يا رب سل هذا قتلني عبثا وفيما اذى كل
منها بما استحق او عوض بعذر مالم او عليه من الاعداد
او الفعال منفعة اليه وشبهها الكل راجع فلما استوفى العوض

او الزخ

او الزجر خوطب الحيوان كونوا ترابا فيقولون ترابا وعند ذلك يقول
الكافر يا ليتني كنت ترابا فصل في ان لا تكليف في الجنة لان
اما التكليف الشرعي فلانه مشقة ولا يوجد في الجنة مشقة لانها دار
سرور وحبور والتلذذ بالتنعيم والعبادات الشرعية
محنة ورحمة ومشقة وتنقص لذات الجنة وتكدر العيش الطيب
واما التكليف العقلي فهو قائم على ما كان في الدنيا من وجوب
شكر النعمة لان ذلك عقلي نظري ضروري لا تميز لدار من اخرى ولهم في
ذلك الشكر هنالك لذات كالملائكة اليوم كان الحمد طعامهم والتسبيح
وشرابهم التقديس يعني الملائكة كذلك المؤمنين هنالك تكليفهم ومن
ذلك قوله تعالى حكاية عنهم واخر دعويهم ان الحمد لله رب العالمين وقال
عنهم الحمد لله الذي اذهب عنا الحزن ان ربنا لغفور شكور
الذي احلنا دار المقامة من فضله لا يمسنا فيها نصب ولا يمسنا
فيها لغوب مسئلة والمعارف هنالك ضرورية لا يحتاج الى
الاستدلال واقامة البرهان لان الدلايل صارت هنالك عيانا
فلا تحتاج الى اقامة حجة لحجة الصانع وما اخبر عنه الانبياء في الامر
الاخرة فصل في دوام الثواب ودوام العقاب والنظر
انهما سمعيان ومما اجمع اهل القبلة فيهما ونطق بهما الكتب
السماوية والاخبار النبوية والاثار العلوية اعلم ان العقل يحكم بان
المجازاة بازاء الطاعات او الزلات ثوابا وعقابا لكن الزيادة
بالتفضل في الثواب والوعيد في العقاب وقيل يجاز بان ابدا على ازمانهما

في الطاعة او المعصية فكما ان نيته بهما ابدية لكن العبادات الاعرابي
عليه هذا ابطالا بالصبي فانه ان بقي الى اوان البلوغ لكان ابدا على نيته
الطاعة او المعصية فالجواب الموعن مات بالنية وهذا الصبي مات
بغير النية قبل الوصول اليها وهذا بالفعل وذاك بالقوة ويجوز
ان يقال ان المومن استحق المدح والثواب بايمانه وطاعته
ولا زمان ينقرض الاستحقاق اللوم فيه ويستحق من اول من زمان
فوري ابدا والكافر كذلك لا يتصور فيه استحقاق المدح لم فحكم لذلك
بالدوام والله فان المبي زات نارا وعمله لا انه امن بالله قديم ابدي
وثواب الابدي وعقاب ابدي وكفر الكافر لجميع ذلك ابدي
وانكار الجزاء بين الابديين والجنة والنار الابديتين وجب الجزاء
الابديين تحقيقا وجميعا والصدق تماسي بها امر خارج عن العقل
وهو الدوام فصل لم يقل احد من علمائنا الا الشيخ
المفيد والمحقق الحمصي رسالة في ذلك فقال فيها ان جميع علمائنا
متوافقين على دوام بقاء الروح ابدا الا الشيخ المفيد وانه ما سمع
تا يباعي ذلك وقال الاخبار الواردة في ذلك ظنيا ما ادلة
وقلت الموقف ظاهر محسوس وما قوله المدعي خيال قول موهوم
والعاقل لا يترك المعلوم الضروري للموهوم الخيالي فصل
والمكلف هذا المحسوس بدليل ان سائر التكاليف او اكثرها
بدنية منسوبة بالمنفعة البدنية فلو كان المكلف شيئا سوى
هذا لما كان التكاليف باسرها عقلية او جانية لا جسمانية

متبنية

متبنية مقصودة مقيمة هو عاد عطف وعد واحد اعاد ذي ان كل
عضو لا يستعمل بما امر بل بجنبه عضو آخر كالصلوة والصوم والوضوء والغسل
والسعي والوقوف والطواف والحلق والتقصير والجلد والتعزير بل لا التكليف
الاكثرة التي هي حصول الاخرة مع قبول الاعراض الا في عقل
وعلم وحس وفهم وقبول الارواح البارده وقوة دفع الحارة فصل
القول بان الروح على ما افترضه روا على الى لطف وبينه مسائل السنة
الاولى لو كانت النفس الناطقة باقية بعد المفارقة عن البدن لكان
لا تخلو اما ان يكون جسما او جوهرا او عرضا لا يجوز ان يكون جسما لانه
لا امكان ان يتبين رالية تصور وجه الجسم عن غير جبلة والله اذا كان
في هذا البدن لزم كون الجسم محل الجسم وتداخل الشيء في مثله ولا يجوز
كونها عرضا لانه لا يستقل بنفسه فلا بد له من المحل ولا يجوز حلوله
في بدن آخر لانه تناسخ وهو عند محققيهم باطل ولزم منه الاستقلال
ما بين الانفصال والاتصال ودعا الجوهر فهو جزء لا تجزى له في الموجودات
لصوره وحقارته المسئلة الثانية قيل ان الروح ممكن قائم بنفس غير
متحيز الجواب ان الله ان قائما بالنفس فما الحاجة الى هبوطه في هذا البدن
وما الحاجة بما ان فخج هذه مع انه يناد كي الالوح في كونه قائما بنفسه
غير متحيز. ويقال فيه ان الاشتراك بينهما في السلوب فلا يوجب الاتحاد
في الماهية الجواب العقل الفعال والاول اشتركا في الوحدة والبقاء
والقدم مع انهما اشتركا في السلوب ويكونهما اشتركا في نفي
الحدوث والزوال والتجزي والتركيب طبائعها الاثنين ولا متفضلي

ولا منفصلين قبل هبوط النفس لتحصيل الكمال في هذا البدن فلما كمل
خرج الجواب هذا بط بوجوه الاول ان المراد انهذا لا يقول بنقصان
النفس لان النقص للجهل الامي الناقص وعالم المفارقات عالم
الكمال والثاني ذلك عبث لان رجوع الانسان تموتون ما قصيص
وان ذلك ان هذا سطح الارض الذي هو مسكن الانسان هو عالم الكون
والفساد والاثرية عالم الكمال فطلب الكمال هاهنا غير معقول
المسئلة الثالثة اعلم ان القول باثبات الجوهر الروحاني وقدمه
وقدم العقل الفعال والنفس الناطقة محال لان الناطقة لا تفارق
العقل الفعال اذ انتقل الى زيد مثلا بالكلية وهو محال لان الناطقة
لا تفارق العقل الفعال وكذلك الافلاك عندهم ولو سلمنا الانتقال اليه
يبقى سائر الابدان بلا نفس وان قيل انتقل جزء منه اليه فهو ايضا
محال لان العقل الفعال واحد وكذلك النفس الناطقة لان ما بالذات
وحدة لا تتجزى ابدا وان كانت الوحدة في جنسه فينتفي اجزاؤه
اذا صارت متفرقة الى الابدان ونقصه عنده محال لكونه قديما
والهوا اذا تفرقت وقعت الفرجة عندهم بين النفس والعقل او بين العلة
الاولى وبين العقل الفعال وحتى جازت فرجة في طرف جازت في
سائر الاطراف وعندهم كلها متبرئة لا تفسد ولا فرجة بينها
وان قيل صفة منها انتقلت اليه نقول لكون الصفة حقيقة ما بين
الانفصال والاتصال فهو الصفة ذاتا والهوا ينتقص بالوجه
الى بالتفرق والنقصان على القديم محال وان عني به المجازات

فهو ايضا

فهو ايضا محال لان الناطقة من كونها محجوبة بالعقل الفعال عن العلة
الاولى فالفعال حائل بينها والمبدأ كالواحد والفعال كالاثنين
والنفس كالثلثة فالثلثة محجوبة عن الواحدة بالاثنين فالحجاب
من الافلاك الكثيرة بين زيد وبين النفس اولى وان قيل معنى الفيض
الحجاب ذلك المعنى بجواب الاختصا عندك بط والايجاب
في التركيب محال في الازل وزيد مركب المسئلة الرابعة اعلم ان
القول بالهيولى والصورة بط لان الهيولى ان كانت في الازل
قابلة للصورة فما منعها عن ذلك فيلزم كون الاشياء قديمة
وهذا بط وان قيل كانت قابلة الا ان المانع منعه قلنا المانع
قديم او حادث فالقديم محال لان الامر القديم لا يتغير وان كان
حادثا فهو ايضا محال لان الحادث لا يمنع الحكم الازلي فان كانت
الهيولى محدثة فما يصدر بعد الحدوث فهو حادث وبناء الروح والنفس
على زعمهم على قدم الهيولى المسئلة الخامسة ان كانت الهيولى
قبل هذه الصورة مشارا اليها او لم يكن فان كانت مشارا اليها
فلا بد من الفوق والتحت فيوجد منه الصورة الجسمية فاذا انضم اليها النوعية
كالمائية والنارية فيجتمع فيها الصورتان المختلفتان صورة
جسمية مطلقة وصورة نوعية امتيازا وان لم يكن مشارا
اليها فكيف تطرق الى الصورة لان الصورة لا توجد الا في
الجهة والمكان فصل في الاطفال يقال ان الاطفال
يشفعون لابائهم وهذا عندي باطل لوجوه الاول ان الشفاعة

المكلفين

ابتل الدرجات وخالف الكشي في حق الايمة ع وحق المؤمنين

فكيف يتصور في حق الصبي والثاني ان قبول الشفاعة تعظيم والصبي لا يستحقه

لانه ما يعمل ولا عمل له يستحقه به الثالث ان الصبيان هناك لا

مرتبة لهم لانهم يخدمون المؤمنين وياكلون من فضلات طعامهم

ويحسبون اسارهم ولو كانت لهم هذه الدرجة لقاموا باحرهم

وخلصوا انفسهم من هذه الذلة والمهانة والرابع ان القرآن

مانع منه حيث قال فما لنا من حميم ولا شفيع يطاع وقال يوم لا ينفع

مال ولا بنون وقال لن تنفعكم ارحامكم ولا اولادكم يوم القيمة

والاخبار الواردة ان صح انه كذلك يحكم محمولة على البالغين المؤمنين

حيث قال والذين آمنوا واتبعتهم ذريتهم بايمان الحقنا بهم ذريتهم

فهؤلاء هم المؤمنون استحق اشيا من التعظيم بالايمان فصل

اما اولاد الزنا فهم في النار فان ماتوا كافرين يعذبون بعصيانهم

وان ماتوا اطفالا او بالغين صالحين يكونون فيها لكن لا يعذبون

النار لهم كالابراهيم عليه السلام حيث قال بردا وسلاما وهم كالخزنة

هنالك لو عذبوا لكان ظلما عليهم واما الجنة فلا يدخلون فيها باجماع

العلماء منا ومن اهل الخلاف ومستندهم قول النبي صلعم ولد الزنا لا

يدخل الجنة وفي الكشاف ولا ولد ولده لان الجنة مقام الاطهار

وطينة ولد الزنا خبيثة فلا يجوز ان يدخل بين الطاهرين في الولادة

فصل اجمع علماء السلف منا ومن المعتزلة الا قليلا منهم ان الفنا

حق ثم قالوا الفنا عرض يفني الله به العالم اعني الجواهر والاجسام

كلما

كلما ونفني الاعراض تبعا للجواهر فعلى هذا لم لا يجوز ان يوجد [illegible]

عرضا به يحيى الحيوان وهو المسمى بالحيوة وهذا اولى لانه اثبات امر

وجودي بامر وجودي والقول بالفنا انعدام امر وجودي بامر وجودي

لا ينفي ما ينفي به عرض يسمى بالحيوة وبعيد له اعادة المحتاج رطلة فنحفظ

باجزاء العادة كما ان الوصل هنالك يفني تبعا للجواهر كذلك وجه

المعنى ههنا يحصل تبعا للحيوة التي هي المعنى الخاص وهذه الله باعادة

العادة حصول هذه الاشياء تبعا للحيوة وكذلك السمع النطق

والذكر والفكر والذهن والدرك وقوله تعالى وعلمنا منطق الطير النطق

والطير عندنا كالزنجي عند الرومي والترك عند الهندي وكل ما للانسان

هو للبهائم الا الوعد اللذان للاخبار عن الجنة والنار والتكليف

والعمل له نيادي فقط بل لا يكون لهم العلم بالعواقب وما حصل

لابن آدم بعد عشر سنين حصل البهيمة حال الولادة الا ترى

ان العزول لو قيم على شفا حفرة او شفا حائط وسقف يامر صاحبها

بان تلقي نفسها منها لا تلقي بخلاف ولد الانسان ومثال آخر افراد العلم

بكلام الانسان الخارج من فمه مرة بعد مرة آنا فآنا ولو تماد الى عشر

سنين من غير فكر وروية بل يجيب ما اراد وتقتضي الحال كانه عين لما

كل واحد من كلماته غير ما كان قبلها لكنها فلهذا قال الله تعالى انه

لحق مثل ما انكم تنطقون بغير ان النطق والالة الصانع وكيفية

ايجاده الاشياء شيئا فشيئا واحدا بعد واحد منا وخلقه

وكان الانامل والراس اكثر الاعضاء حركة وسكونا من غير تعب

وتقدح في واحد ومطاوعة لارادة الصاحب بلا غير زمان بل يمكن ويكون
سبحان الله ما احسن هذه الكلمات والاشارات في معرفة الصانع
ومن ذلك اشارة مولانا امير المومنين وحجة رب العالمين علي بن ابي
طالب عليه افضل الصلوات والتحيات قال من عرف نفسه فقد
عرف ربه ولي رسالة في شرح هذا الحديث فكما ان الكلمات تخرج
من الانسان انا فانا بحكيس القادر المختار وبافراشه ايام فيه كذلك
حال الحيوة يوجدها الله تعالى في الانسان ساعة فساعة متواترا متواليا
ثم يمسك وقت الموت ثم يعيد ويحشر ذلك البدن ويوصل اليه ما يستحقه
من ثواب وعقاب كما هو في الدنيا من صحة وسقم لا يوكل
والحشر هنالك لانه تقع صورة العطش بل هنالك الفواكه والطير المشوي
والعسل واللبن وجميع ذلك يوكل للاستلذاذ بها لا لدفع الالم والشهية
والنوم هنالك لان النوم اخ الموت والنوم للشبان ودفع
التعب واهل الجنة لا يتعبون فيها ابدا فيصير كان ريان
على حظ واحد وخنثى او طفل ليس له ما للرجال ولا ما للنساء وان مات
كافرا يحشر على ما مات عليه وان مات مومنا فيحشر على ما كان احسنه
في الدنيا ويحدثه رايه هنالك الا فيها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين
للمومنين فصل فرق ما بين الروح والنفس والعقل الروح ما يتولد
منه الحركة الارادية والعلوم الفطرية كوجه الصانع ووجدان
الاشياء فرورة كالالم والجوع والعطش والشبع والري والقضاء
ما لذة المنفعة والفرح ويحمل الامور الصعبة والاشياء التي فيها

يحيز والارادة له والعقل ما به يعلم حقائق الاشياء كالتوحيد والعدل
والنبوة والامامة واحوال المعاد وصفوة الحب والخاوف
يوم يناد المنادي وانه تعالى بالمرصاد ويعبر بالعباد وتمت الرسالة

نقل است که یکی از علمای امامیه گفت روزی با فضال ابن حسن
بن فضال همراه بودم چون بکوفه رسیدیم ابو حنیفه نشسته
بود و درس میگفت فضال گفت من از اینجا نمیگذرم تا ابو حنیفه را
خجل کنم من گفتم که ابو حنیفه از علمای زمان است و خلیفه زمان نیز متوجه
اوست متوصی او میشو که مبادا ترا الزام کند و ما خجل شویم فضال
گفت والله که حجه و دلیل کسی هرگز بر حجه و دلیل مومنان
غالب نشود و بعد نزد او رفت و نشست و گفت ای ابو حنیفه
مرا برادری است از من بسال بزرگتر است و او رافضیست
و هرچند میگویم که بعد از رسول صلعم فاضل ترین خلایق ابوبکر است
او میگوید امیرالمومنین علی علیه السلام است کرمی دانم او را
بچه طریق الزام کنم ابو حنیفه گفت برادرت بگو که
چگونه تفضیل میکنی علی علیه السلام را بابوبکر و عمر و حال آنکه در
غزا ابوبکر و عمر در عریش نزد رسول الله صلعم بودند و امیرالمومنین
دور بود و غزا میکرد فضال گفت من این سخن ببرادر گفتم
او این آیه برمن خواند که ان الله اشتری من المومنین انفسهم

و اموالهم بان لهم الجنة یقاتلون فی سبیل الله فیقتلون
و یقتلون و نیز این آیه بر من خواند که و فضل الله المجاهدین
علی القاعدین اجرا عظیما فرمودند بدرستیکه خدای تعالی
خرید از جمله مومنان نفسها و مالها ایشان را که مر ایشان را
است بهشت و معنی آن بهشت میدهد مقاتله و حرب
و جدل و غزا میکنند در راه خدای تعالی پس میکشند
و کشته میشوند و این گفته که در غزا نشسته بودند
پس علی علیه السلام بسبب این آیتها فاضلتر است ابو حنیفه
گفت با برادرت بگو که چه گونه تفضیل میکنی علی ع
را بابوبکر و عمر و حال آنکه ابوبکر و عمر در روضه حضرت رسول ص
در جنب آن حضرت مدفون شدند و امیر المومنین علی علیه السلام
را قبرش از قبر حضرت رسول الله ص دور است فضال
گفت من این با برادر گفتم و برادرم این آیه بر من
خواند که یا ایها الذین آمنوا لا تدخلوا بیوت النبی
الا ان یوذن لکم یعنی ای کسانیکه ایمان آورده اید در خانه
نبی در مروید الا آنکه اذن دهد شما را پس کی اذن داده
ایشان را که آنجا دفن کنند چون محقق است که قبر پیغمبر ص در خانه
مبارک خودش است و در آنجا رحلت نموده است و حضرت
رسول ص و ورثه او اذن ندادند که ایشان را آنجا دفن
کنند پس غصب کرده باشند ملک حضرت رسول الله ص را

بغضب

بغضب تصرف کرده ابو حنیفه گفت با برادرت بگو که عائشه
دختر ابوبکر است و حفصه دختر عمر هر دو زن حضرت رسول الله
بودند و موضع قبر پدران خود را در آنجا دفن نمودند فضال گفت
من با برادرم این گفتم و برادرم این آیه بر من خواند که یا ایها النبی
انا احللنا لک ازواجک اللاتی آتیت اجورهن پس بموجب
این آیه بر حضرت حرام بود که با زن خود مداخله و مباشرت
نماید پیش از آنکه مهر ایشان را بدهد بلاشک با عائشه
و حفصه مداخلت و مباشرت نموده پس صداق در ذمه
رسول الله ص باقی نمانده است ابو حنیفه گفت با برادرت
بگو که عائشه و حفصه در زمان حضرت رسول الله بودند
موضع قبر پدران خود را بعلت میراث تصرف نموده اند
و پدران خود را در آنجا دفن نمودند فضال گفت با برادرم
گفتم او جواب این گفت که مذهب شما آنست که رسول ص
را میراث نبوده و میراث او را بدختر او نداده اند
فدک را از فاطمه انتزاع نمودند بعلت آنکه گفت که
حضرت رسول ص فرموده که نحن معاشر الانبیاء لا نورث
ما ترکناه یکون صدقة یعنی ما گروه پیغمبرانیم که ما را میراث
نیست و آنچه از ما بماند میراث نیست صدقه بود چون دختر
رسول ص میراث نبرد بطریق اولی دختر ابوبکر و عمر از
حضرت رسول ص میراث نبرند حضرت رسول ص وفات که

از سه دختر و نه زن از میراث رسول صلعم حق نه زن
بهشتم بتقدیر که عایشه و حفصه را هر کدام را التسع ثمن از
میراث حضرت رسد و ایشان اگر قسمت کنند آن
مقدار مکان که هم بقدر موضع بهشتم بعایشه و حفصه
نمیرسد پس چگونه ایشان را احلال بود که مکان دو
قبر را تصرف نمایند ابو حنیفه ملزم شد و گفت اخرجوه
و هو رافضی و خبیث و انه لا اخ له بعز اد ر ایشان کنند که
او را فضیلت و شیعه برادر نداردم لعنت الله
علی قوم الظالمین جهوصا علی
حنیفه لعنه الله و العذاب
یوم الخمیس من شهر جمادی الاول
سنه ...

بعدهم



Right-hand page (read first)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي ابدع الاشكال القادسات
في الواح صفحات العلوم والادراكات
وجعل المنطق رئيسا في مدائن الاقيسة لكل
يرجع اليه في القضايا التحقيقات والتشكيكات
والصلوة والسلام على سيد الكائنات
واشرف الموجودات محمد واله الذين تقبل
لولاهم الصلوات وترفع الدرجات
اما بعد فيقول الفقير افقر خلق الله الغني
محمد الشهير بشمسا الجيلاني ملكه الله نواجهم
الكاملة ان هذه حواش اتفقت مني
بفضل ربي على شرح الشمسية وحواشيه
وبعض المتن قليلا حين دراسته مع بعض
الاحباء وارجو من الله تعالى ان يجعلها وسيلة
النجاة يوم الجزاء فكل جز منه وكل فيض من لدنه
قال المصنف ورتبته على مقدمة وثلث

مقالات

Left-hand page

مقالات وخاتمة اعلم ان الترتيب في
الاشياء في اللغة وضع كل شيء في مرتبته
بمعنى ان يجعل ما هو المستحق للتقديم مقدما
وما هو المستحق للتاخير موخرا اعم من
ان يطلق على المجموع اسم الواحد اولا وفي
الاصطلاح جعل الاشياء المتعددة التي
لبعضها نسبة الى بعض بالتقديم والتاخير بحيث
يطلق على مجموع تلك الاشياء اسم الواحد
وعلى كل من التقديرين لا يقع صلة الترتيب كلمة على
بل صلته الباء فتصحيح المقام يحتاج الى اعتبار
التضمين في الكلام وهو في الاصطلاح عبارة عن
ان يذكر لفظ مع ارادة معناه ويقصد معه لفظ
آخر غير مذكور ويذكر ما هو من متعلقات ذلك اللفظ
الغير المذكور لكنه ذهبت على تقديره في الكلام وبعد
ذلك يصح ان يجعل المذكور اصلا والمقدر
حالا بان يقال ورتبته مشتملا على مقدمة
وثلث مقالات وخاتمة وان يجعل المقدر
اصلا والمذكور حالا بان يقال اشتمل
هذا الكتاب على مقدمة وثلث مقالات وخاتمة
حال كونه مرتبا بها فاذا فسر الترتيب مقدم

على الاشتمال الا هو توقف علمه بالقياس الى المشتمل

فكيف يصح ان يكون حالا منه فاعلم لان معنى الاية

ان يكون مقارنة للعامل في الحال وهذا السوال

وارد على تقدير حمل الاشتمال على غير معقول

الترتيب ايضا لان الاشتمال متاخر عن الترتيب والحال

انه لابد من مقارنة ذلك للعامل في الحال

والجواب عنهما ان المقارنة المعتبرة بين الحال

وعامل في الحال انما هي المقارنة الزمانية لا المقارنة

الذاتية ايضا ولا منافاة بين التقدم الذاتي والمعية

الزمانية كما في حركة اليد وحركة المفتاح فان قيل

كتاب التسمية يكون عين المقدمة والمقالات

الثلث والخاتمة فاذا كان مشتملا عليها لزم

اشتمال الشيء على نفسه وهو باطل لان المغايرة

بين المشتمل والمشتمل عليه امر ضروري والحال

ان ذلك انه لا يتصور المغايرة بين الشيء

ونفسه قلت لا يلزم اشتمال الشيء على نفسه

لان المشتمل بصيغة الفاعل هو المجموع من حيث

المجموع والمشتمل عليه بصيغة المفعول هو كل واحد

من المقدمة والمقالات الثلث والخاتمة و

بالجملة الفرق بين المشتمل والمشتمل عليه حاصل

بعنوان

بعنوان الاجمال والتفصيل وهذا الفرق كاف

في المقصود ولا يخفى عليك ان هذا السوال والجواب

انما يتاتيان في حسب مواد اشتمال الكل على الاجزاء

فان قيل كتاب التسمية عبارة عن ما بين الدفتين

لان الكتاب عبارة عنه وما بين دفتي كتاب

التسمية لا يكون منحصرا على الاشتمال على المقدمة

والمقالات والخاتمة بل هو مشتمل على غيرها

ايضا كخطبة الكتاب قلت في الكلام شيء

مقدر وهو كذا او نقول المقصود بالذات

من التاليف وكذلك الكتاب على مقدمة وثلث مقالات

وخاتمة فان قيل رتبته عطف على سميته

فيكون التسمية متقدمة على الترتيب والحال

ان الامر بالعكس لانه لا بد اولا من تحصيل

شيء ثم ترتيبه ثم تسميته وكذلك الشيء المرتب

باسم قلت عطف رتبته على سميته انما

هو بكلمة الواو وهي لا تفيد الجمعية مع الترتيب

كالفاء وثم بل هي انما تفيد اصل الجمعية فقط

فاذا قلت جاءني زيد وعمرو مثلا فالكلام

ان المجيئة وقعت منهما سواء كانت

المجيئة اي صدورها من المعطوف عليه متقدمة على

لما صح من المعطوف او بالعكس فيجوز ان يكون
التسمية منقدمة على الترتيب بحسب الذكر فقط
لا بحسب الواقع الفاسد لو كان العطف
المذكور بالفاء او ثم ليتم الاعتراض وليس فيه وجه
اختيار المص صيغة الماضي دون المضارع حيث
قال ورتبته دون وارتبه اما باعتبار
انه لما كان فهمات ذلكا فقد حصل واما
باعتبار انه رتب كتابه في الذهن على هذه
الكتب ثم اخرجه مرتبه على هذه الاشياء
ولهذا اختار صيغة الماضي دون المضارع
قال المحشي الشريف قوله ورتبته على
مقدمة وثلث مقالات وخاتمة واعترض
عليه بان الضمير المجرور في قوله لا يخلو اما ان يكون
راجعا الى المص او الى الشارح فان كان
راجعا الى المص يرد عليه ان الضماير
بعد ذلك في اوايل كلام المحشي الشريف
راجع الى الشارح لا الى المص فلا يصح
تكون ذلك الضمير فقط راجعا الى المص
وما يجيء بعد ذلك من الضماير كلها
راجعا الى الشارح وان كان راجعا

الى

الى الشارح فيرد عليه ان هذا القول ليس من
الشارح بل هذا قول المص واجيب بان الضمير
راجع الى الشارح ايضا وفيه لان الالفاظ
اصوات خاصة صادرة عن المتلفظ ورتبته
على مقدمة وثلث مقالات وخاتمة اذ تلفظ
بها المص يكون صوتا خاصا له ووجه المص فيكون
قولا له واذا تلفظ بها الشارح يكون صوتا
خاصا اخر بالشخص ويكون قولا له والمغايرة
بينهما بالشخص فيصح ان يقال ان ورتبته على مقدمة
وثلث مقالات وخاتمة اذا تلفظ بها الشارح
يكون قولا له ويكون غير القول الذي تلفظ به المص
مغايرة شخصية نعم المص مخترع لهذا القول ومتلفظ
به ابتداء بخلاف الشارح فانه متلفظ به فقط
دون ان يكون مخترعا له ايضا كالمص لا يقال
في هذا الجواب تامل لان هذا الجواب انما يتمشى
على تقدير كون الواقع في عبارة الشارح ما وقع
في عبارة المص والحال انه ليس الامر كذلك
لان ما وقع في عبارة الشارح هو الرسالة مرتبة
على مقدمة وثلث مقالات وخاتمة لا ورتبته
على مقدمة وثلث مقالات وخاتمة كما وقع

في عبارة المص فالصواب ارجاع الضمير الى المص
لا الى الشارح ولانه يجب المط في كون
ضمير واحد راجعا الى المص وباقي الضماير راجعا
الى الشارح والداعي على كون ذلك الضمير راجعا
الى المص دون الشارح موجود وهو ان ذلك
القول قول المص لا قول الشارح على ما عرفت
انفا لانا نقول ليس الكلام في عبارة
الشارح وعبارة المص بل الكلام في عبارة
المص التي نقلها الشارح وهي مرتبة على مقدمة
وثلث مقالات وخاتمة فهذه العبارة التي
نقلها الشارح عن المص لها اعتباران احدهما
من حيث انها تلفظ بها المص وثانيهما من حيث انها
تلفظ بها الشارح فمن حيث انها تلفظ بها
الشارح تغاير مغايرة ما لشخص لما تلفظ به المص على
ما عرفت مرة فهي باعتبار تلفظ الشارح
بها يصح ان يقال انها كلام الشارح فيصح
ارجاع ضمير قوله الى الشارح بهذا الاعتبار
قال الشارح الرسالة مرتبة فيعلم
ان كلام الشارح اشارة الى اعتراض على
المص وهو ان الضمير المنصوب في رتبته عبارة

عن الرسالة فان الامر المرتب على مقدمة
وثلث مقالات وخاتمة هي الرسالة فيكون
الرسالة مرتبة على الامور المذكورة وبناء
على هذا مقتضى سوق العبارة ان
يقول المص ورتبتها لا ورتبته والجواب عنه
ان كلام الشارح بيان حاصل المعنى لكلام المص
لا بيان مرجع الضمير ولهذا غير اسلوب المتن
لان الواقع في المتن هو الجملة الفعلية حيث
قال ورتبته والشارح عدل عن الجملة الفعلية
الى الجملة الاسمية حيث قال الرسالة
مرتبة للاشارة الى ان المراد ليس بيان
مرجع الضمير بل المراد بيان حاصل المعنى
لكن في كلام الشارح ايماء لطيف الى ان
ما صنفه المص ليس كتابا على ما ذكره المص حيث
قال اولا اشار الى من سعد جده بتحرير كتاب
كذا وكذا فبادرت الى مقتضى اشارته وسميته
بالرسالة الشمسية في القواعد المنطقية
ورتبته على مقدمة وثلث مقالات وخاتمة
فمقتضى سوق كلام المص ان الضمير المنصوب
في سميته ورتبته راجع الى الكتاب لا الى

الرسالة فلا يصح كون كلام الشارح بيانا لمرجع
الضمير بل هو بيان لحاصل المعنى مع الاشارة
الى ما صنفه المص ليس كتابا بل هو رسالة اذ
ان كلام الشارح اشارة الى ان مؤلفه المص
من الكتاب هو الرسالة ولعله اطلق تسميته بالرسالة
التسمية فبين الشارح كلام المص على ما هو
موافق لمراده قال المحشي الشريف هكذا
وجد عبارة المتن في اكثر النسخ واعترض
عليه بان هكذا يفيد التشبيه لان كلمة ذا
اشارة الى لفظ مرتبة على مقدمة وثلث
مقالات وخاتمة والهاء للتنبيه والكاف
للتشبيه والتشبيه لا يمكن الا بتحقق امرين
المشبه والمشبه به وهاهنا الا ما وقع
في عبارة المتن من قوله مرتبة على مقدمة
وثلث مقالات وخاتمة لا امر آخر ثمة
حتى يتصور التشبيه فاذا لم يحصل المغايرة
يلزم ان يحصل امر واحد معتبرا مشبها ومشبها
معا وهو باطل لان المغايرة بين المشبه والمشبه به
امر ضروري واجيب عنه بان مرتبة على مقدمة

وثلث

وثلث مقالات وخاتمة لها اعتباران
احدهما من حيث انها تلفظ بها المص وثانيهما
من حيث انها تلفظ بها الشارح فمن حيث انها
تلفظ بها الشارح مغاير لما تلفظه المص مغايرة
تشخصية وهذا القدر من المغايرة كاف في تحقق
التشبيه قال بعض الفضلا لما كان كلمة ذا اشارة
الى منقول الشارح عن المص يكون منقول الشارح
مشبها به ومنقول الشارح وملفوظ الشارح
يكون كلامه فيلزم ان يكون كلام الشارح
مشبها به وكلام المص مشبها والحال ان الامر
بالعكس قلت منقول الشارح بمنزلة الامر الحاضر
وعبارة المص بمنزلة الغائب والحاضر اقوى
من المشبه ومحصول الكلام انه ان اردت
ان تعرف عبارة المص في المتن فانظر الى
ما نقله الشارح عنه فعبارته مثل العبارة
التي نقلها الشارح عنه وليس بينهما مغايرة
الا بالتشخص على ما عرفت مرارا فقد حصل المشبه
والمشبه به وتحقق معنى التشبيه بلا لزوم محذور
قال المحشي الشريف والصواب ان لفظ
ثمة هنا زيادة وقعت سهوا من قلم الناسخ

قد بالغ في كون لفظ ثلث زايدة في مقام
الاجمال من وجهين احدهما انه قال زيادة
ثم يقل زايدة للاشارة الى انها [illegible] الزيادة
بالمعنى المصدري من قبيل زيد عدل وثانيهما
انه اسند هذا الحكم الى نقل الشارح لا الى
الشارح لا الى المصنف بل الى نقل الشارح
للتنبيه على ان هذا خطأ ولا يصح ان يصدر
عن ذي شعور اصلا ان الحكم بزيادة لفظ
ثلث في مقام الاجمال انما تم بعد اثبات
مقدمتين. اوليهما انه لا يجوز ان يكون لفظ
ثلث غير زايدة في شيء من موضع الاجمال
وموضع التفصيل وثانيتهما انه لا يجوز ان يكون
لفظ ثلث زايدة في الموضع الثاني وغير
زايدة في الموضع الاول اما الاسناد الى
على اثبات المقدمة الاولى فهو انه لم يكن لفظ
ثلث زايدة في شيء من الموضعين بل يكون
بل ثابتة فيهما يلزم التكرار في الاخبار عن
المقالات بانها ثلث ويكون عبثا لان
التكرار انما يكون عبثا اذا لم يكن فيه فائدة واما اذا كان
فيه فائدة فيجوز ذلك وهنا الفائدة هي انه

يجوز

يجوز ان يذهل المخاطب عن كون المقالات
ثلثا فاعاد الاخبار عن كون المقالات
ثلثا لئلا يذهل المخاطب عنه ومثل هذا التكرار ليس
بعزيز فيما بين المصنفين كيف لا وقد سلك هذا المسلك
صاحب المفتاح فيه حيث قال القسم الاول
من الكتاب في علم المعاني والبيان وهذا القول
وقع منه بعد ما قال قبل هذا القول في صدر الكتاب
القسم الاول من الكتاب في علم المعاني و
البيان فوقع منه التكرار في الاخبار عن كون
القسم الاول من المفتاح في المعاني والبيان
وهو مجوز عندهم لانا نقول لا نزاع في انه
اذا وقع بعد العهد وطول المسافة بين هذين
الاخبارين يجوز التكرار والاعادة لدفع
ذهول المخاطب كما في المفتاح واما اذا
لم يكن بين الاخبارين بعد عهد وطول مسافة
كما في ما نحن فيه فلا يجوز التكرار والاعادة
لانه ليس بين الاخبارين طول مسافة حتى
يتصور للتكرار والاعادة فائدة كما في المفتاح
واما الاسناد الى على اثبات المقدمة الثانية
فنقول ان الموضع الاول موضع الاجمال

والموضع الثاني موضع التفصيل ولفظ ثمّ
من اسماء العدد واسماء العدد موضوعة للتفصيل
فذكر لفظ ثمّ لا يناسب الا الموضع الثاني
الذي هو موضع التفصيل دون الموضع الاول
الذي هو موضع الاجمال وبهذا اندفع ما
يقال ان لفظ ثمّ يكون زائدا في الثاني
دون الاول بناء على ان الكلام انما
نشأ من ثمّ دون الاول والمراد لفظ ثمّ
عمدة في الثاني لانه وقع جزءا وفضلة في
الاول لانه وقع مجرورا والمجرور فضلة كما قال
في المرفوع والفضلة اولى بالحذف من العمدة
والمراد انّ النسخ متفقة على وجود لفظ ثمّ
في الثاني دون الاول فان وجود لفظ ثمّ
في الاول ليس بمتفق عليه بل مختلف فيه
على ما ذكره المحقق الشريف بقوله في كثير
من النسخ ومنهم من وجّه بانّ الحكم بزيادة
لفظ ثمّ في المقام الاول اولى من الحكم
بزيادة لفظ ثمّ في الثاني لانه اذا
حكم بزيادة لفظ ثمّ في الاول لم يلزم
الا خطأ واحد وهو زيادة لفظ ثمّ

بخلاف

بخلاف الحكم بزيادة لفظ ثمّ في الثاني
فانه يلزم خطآن احدهما زيادة لفظ ثمّ
لان المفروض انّ لفظ ثمّ موجود في الاول
وثانيهما رفع الفاء فيلزم زيادة الامرين
احدهما لفظ ثمّ وثانيهما الفاء واعترض
عليه المحقق الدواني بما حاصله ان هذا الوجه
مردود لان تقريره يجري في الاول ايضا لانه
اذا حكم بزيادة الاول يلزم خطآن ايضا
احدهما زيادة لفظ ثمّ وثانيهما رفع
الواو في وثمت مقالات لا يقال الا
هذا الاعتراض مندفع لان حاصل توجيه
الموجّه هو انه اذا حكم بزيادة لفظ ثمّ
في الاول لا يلزم الا خطأ واحد وهو زيادة
لفظ ثمّ فقط دون واو العطف المراد
لان الواو العاطفة لا بدّ من وجودها سواء
كان لفظ ثمّ زائدا او لا بخلاف ما اذا
حكم بزيادة ثمّ في الثاني فانه يلزم خطآن
احدهما زيادة لفظ ثمّ وثانيهما زيادة
الفاء ايضا لانا نقول هذا الوجه مشترك لانه
اذا حكم بزيادة لفظ ثمّ في الثاني لا يلزم

اي بعض شيخ دانشمندان ه

الاخفش ورد هو زيادة لفظ ثمّ
فقط دون الفاء ايضا لان وجود الفاء
لا بدّ منه لانها وقعت جوابا لامّا سواء كان
لفظ ثمّ زائدا اولا ومما ذكرنا ظهر ان
في كلام المحقق التفتازاني اعتبارا لانه حكم بزيادة
الواو حيث قال ان في الاول ايضا حذف
الواو وقد عرفت مما ذكرنا انه لا يكون شيء
من الواو والفاء زائدا اصلا سواء كان لفظ
ثمّ زائدا في الاول او في الثاني لانه اذا قيل
يكون ثمّ زائدا في الثاني فلا بدّ ان يقال
واما المقالات فاولها في المفردات
فلا بدّ من وجود الفاء سواء كان لفظ ثمّ
زائدا او لا فان قلت ينبغي ان يوجّه بدليل
على ان الحكم بزيادة لفظ ثمّ في المقام
الاول اولى من الحكم بزيادته في المقام
الثاني والاولوية لا تفيد الحكم بوجوب الحكم
بزيادة لفظ ثمّ في الاول والحكم بان
وجوده فيه يكون خطاء كما هو المدعى قلت في
الجواب الذي يفيد اولوية الحكم بزيادة لفظ
ثمّ في الاول دون الثاني يكون مفيدا ايجاب

الحكم

الحكم بزيادة لفظ ثمّ في الاول ومرجّحه
الحكم بزيادته في الثاني والراجح ما دام راجحا لا يجوز
ترجيح المرجوح عليه ما دام كون المرجوح
مرجوحا وجب اختيار الراجح وترك المرجوح
فالوجه الذي يفيد الاولوية يفيد الوجوب ايضا
بالمعنى الذي ذكرنا منه وحاصل الجواب ان الاستدلال
على كون لفظ ثمّ زائدا في الاول دون
الثاني هو ما ذكره [illegible] على ذلك
قول المصنف فيما بعد ذلك [illegible]لات فثلث
اي قول المصنف فيما بعد ذلك واما المقالات
فثلث يدل على ان لفظ ثمّ في المقام
الاول زيادة وقعت سهوا من قلم الناسخ
ووجه الدلالة هو ان قول المصنف واما المقالات
فثلث يدل دلالة قطعية على ان كون
المقالات ثلثا لم يعلم سابقا لان ذلك
القول من المصنف اخبار بكون المقالات
ثلثا والاخبار بشيء عن شيء ينافي معلومية
النسبة على ما تقرّر في موضعه ولو فرض ان
كون المقالات ثلثا قد علم سابقا لوجب
على المصنف ان يقول بمقتضى الفرض واما المقالات

الثلث فاولیهما فی المفردات الی لاان یقول
واما المقالات فثلث وبالجملة من کان
له دربة باسالیب الکلام ونظر الی عبارة
المص سابقها ولاحقها لجزم بان لفظ
ثلث فی المقام الاول فی کلام المص زیادة
وقعت سهوا من قلم الناسخ کما لا یخفی علی المتتبع
المنصف قال الشارح اما المقدمة
ففی ماهیة المنطق وبیان الحاجة الیه والموضوع
لما کان تصور الحاجة الی الشیء لا یکفی فی اثبات
المنطق فلا بد من الاثبات بالدلیل فیکون بیان
الحاجة بیانا تصدیقیا فلهذا غیر الاسلوب
وزاد لفظ البیان ولم یقل فی الحاجة کما
قال فی ماهیة المنطق ولم یقل فی بیان ماهیة
المنطق لان العلم بماهیة المنطق من قبیل التصور
بخلاف العلم بالحاجة والعلم بالموضوع فانه
لا بد من العلم التصدیقی بهما ولا یکفی تصورهما
فقط واعترض علی الشارح بانه جعل
المقدمة مظروفة مع ان المص جعل المقدمة
ظرفا لانه قال اما المقدمة ففیها ابحاث
الاول فی ماهیة المنطق وبیان الحاجة فیلزم

التدافع

التدافع بین کلام المص وکلام الشارح فکیف
التوفیق قلت الکتاب عبارة عن النقوش
المخصوصة الدالة علی الالفاظ المخصوصة فکذا
کل جزء من اجزاء الکتاب والمقدمة من بعض اجزاء
الکتاب فیکون عبارة عن بعض النقوش المخصوصة
الدالة علی الالفاظ المخصوصة اذا عرفت
هذا فنقول مراد الشارح من قوله اما المقدمة
ففی ماهیة المنطق وبیان الحاجة والموضوع
لان المقدمة التی من اجزاء الکتاب یکون
عبارة عن النقوش المخصوصة الدالة علی
الالفاظ فمن توضیح معان هی ماهیة المنطق
والتصدیق بالحاجة والتصدیق بالموضوع
فالظرف هو التوضیح والتفهیم والمظروف
هو النقوش المخصوصة الدالة علی الالفاظ
المخصوصة واما المص فقد جعل المعانی التی
هو تصور الماهیة والتصدیق بالحاجة والتصدیق
بالموضوع مظروفة وجعل الظرف لتلک
المعانی المقدمة التی هی جزء الکتاب
فقد حصل التوفیق بین کلام المص وبین
کلام الشارح لان التدافع انما یلزم

على تقدير كون امر واحد متعينا للظرفية جعل المص
ظرفا وجعل الشارح بعينه مظروفا وقد عرفت
ان ما جعله المص ظرفا يصح جعله مظروفا من غير ادم
ف د معقول ولهذا عدل الشارح عن اسلوب
لما لجي وجه فالشارح جعل التوضيح والتفهيم
ظرفا وجعل المص النقوش المخصوصة الدالة
على الالفاظ المخصوصة ظرفا فالظرف في كلام
المص غير الظرف في كلام الشارح وانما عدل
الشارح عن اسلوب المص للتنبيه على ان لا يتوهم
ان اسلوب المص امر متعين لا يجوز العدول
عنه ولهذا يجوز ان يجعل الالفاظ في الشرح
اي في بيان المعاني كما يجوز ان يجعل المعاني
في الالفاظ باعتبار المدلولية والالية لا باعتبار
الظرفية والمظروفية الحقيقيتين وبالجملة الظرفية
والمظروفية في كلام الشارح وكذا في كلام
المص ليس شي منهما حقيقيا بل يكون اعتباريا
فقط فيجوز الاختلاف باعتبار المعتبر مع
بان يجعل النقوش في الطي اي في بيان
المعاني او الالفاظ في النقوش اي باعتبار
المدلولية قال المص ان يقيد اعني الواحد

انما يقل اعني الواحد ولم يقل اعني ما ليس
بمثنى ولا مجموع لان ما ليس بمثنى ولا مجموع شامل
لمثل غلام زيد وخمسة عشر كما انه شامل لزيد
وعمرو وبكر لان المراد في المفرد هنا المعنى
هو مثل زيد وعمرو وغير ذلك من الاسماء المفردة
ولفظ الواحد ليس بشامل لمثل خمسة عشر وغلام
زيد بل هو شامل لمثل زيد وعمرو وغير ذلك من الكلم
الواحد هو الامر الذي [illegible] شانه ان
يثنى ويجمع فلا بد في تحقق كون اللفظ واحدا
ان يتحقق فيه امران احدهما ان يكون من شانه
التثنية والجمع وثانيهما ان لا يكون مثنى ولا مجموعا
بالفعل فلاجل ذلك قال اعني الواحد ولم
يقل ما ليس بمثنى ولا مجموع قال المحشي
الشريف وسياتي في مباحث الالفاظ
فان قيل لم احال على مباحث الالفاظ
ولم يقل هذا مفرد اي ليس بمركب كما قالت
هذا مفرد اي ليس بمضاف اجيب بانه لو قالت
هذا مفرد اي ليس بمركب ليتوهم ان المفرد المقابل
للمركب هو المقابل للمركب المطلق وهو الذي
بعض له جزء في الجملة فيلزم ان يكون المفرد

المقابل له هو اللفظ الذي لا يكون له جزء اصلاً
لا لفظاً ومن قبله فيه هذا التوهم احال على مباحث
الالفاظ ويمكن الجواب بوجه آخر وهو ان المركبات
قسمان تام وغير تام والتام اما خبري او انشائي
وغير التام ايضاً له اقسام على ما يجيء
في مباحث الالفاظ ولكل قسم من اقسام
المركب مفرد مقابل له لا ان المفرد في مقابلة
مطلق المركب لانه هذا ليس بمصطلح فيما
بين اهل الالفاظ فمعرفة المركب موقوف
على هذا التفصيل الذي سيجيء في مباحث
الالفاظ ومعرفة هذا المفرد اي ليس للمركب
موقوف على معرفة المركب مفصلاً فلما كان
يحتاج الى التفصيل الذي سيجيء في مباحث الالفاظ
ولم يجعل التفصيل مكرراً كما اشار اليه التكرار
قال المحشي الشريف والمراد بالمفردات ههنا
هو هذا المعنى الاخير اقول فيه عرض المحشي الشريف
من قوله قد يطلق وقد يطلق الى دفع اعتراض
يرد على قول الشارح ههنا وليعلم في المفردات
وهو ان المتبادر من هذا القول هو ان المقالة
الاولى لا يبحث فيها الا عن المفردات دون

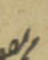
المركبات

دون المركبات والا لا وجه للتخصيص بالمفردات
وحاصله ان المقالة الاولى يبحث فيها عن
المركبات ايضاً كالحد التام والحد الناقص
والرسم التام والرسم الناقص فاشار الى
جواب هذا الاعتراض وحاصل الجواب ان المراد
بالمفرد ههنا هو ما يقابل الجملة والمفرد بهذا المعنى
شامل للحدين والرسمين لانه ليس شيء من
الحد والرسم جملة لان الجملة لا بد ان يكون
مشتملة على نسبة تامة سواء كانت خبرية
او انشائية ولا يكون شيء من الحد والرسم
مشتملاً على نسبة تامة فيصدق على كل واحد
من الحدين والرسمين ليس بجملة فيكون جميع التعاريف
مندرجة في المفرد الذي بمعنى ما ليس بجملة
وهذا القدر كاف في الجواب فلا احتياج
الى قوله قد يطلق المفرد ويراد به ما يقابل المثنى
والمجموع الى قوله وقد يطلق على ما يقابل الجملة
لان مناط دفع الاعتراض انما هو هذا الاطلاق
فقط دون الاطلاقات الاخر لانه
ليس لشيء منها مدخل في دفع الاعتراض المذكور
قلنا ان مدار دفع الاعتراض انما هو الاطلاق

الاخر لكن في ذكر الاطلاقات الاخر فائدة
وهي التنبيه على غفلة المعترض عن كون المفرد لفظا
مشتركا بين المعاني المتعددة وان منشاء
اعتراضه انما هو هذه الغفلة فذكر المعاني المذكورة
ليظهر غفلة المعترض عن كون المفرد لفظا مشتركا بين المعاني
المتعددة فذكر المعاني المتعددة لاثبات
الاشتراك اللفظي وبعد اثبات الاشتراك اللفظي
يتضح الجواب عن الاعتراض المذكور كمال الاتضاح
فلاجل هذه الفائدة ذكر المعاني المتعددة ا
لمشهورة للمفرد ولم يقتصر على المعنى الاخير ثابت
المختار الآن والدليل على ذلك جواب
سؤال مقدر وهو ان اللفظ المشترك اذا
اطلق واريد به واحد من معانيه معين فلابد
من وجود قرينة معينة لذلك المعنى الخاص فاذا
اريد من المفرد ما ليس بجملة فلابد من وجود قرينة
دالة على هذا المعنى الخاص فاشار الى جواب
هذا السؤال بقوله والدليل على ذلك يعني
ان القرينة الدالة على خصوص هذا المعنى الاخير
موجودة في كلام المصنف وهي ان المصنف جعل
المفرد في مقابلة القضايا وهنا سؤال وهو

وهو ان المفرد وقع في مقابلة القضية فهذه
المقابلة تدل على ان المراد من المفرد ما ليس
بقضية لا ما ليس بجملة لان المفرد في كلام
المصنف لم يقع في مقابلة الجملة ثم المطلق والمفرد
بمعنى ما ليس بقضية لم يوجد في كلامهم والجملة اعم
من القضية لان الجملة لها فردان احدهما الجملة
الخبرية وهي القضايا وثانيهما الجملة الانشائية
وهي الامر والنهي والاستفهام والتمني والترجي
والعرض ومقابلة شيء ومضادته مع شيء خاص
لا توجب مقابلته ومضادته مع العام الذي كما
ان الانسان مقابل ومباين للفرس مع انه
لا يكون مقابلا للعام الذي هو الحيوان فظهر ان
وقوع المفرد في مقابلة القضية لا يكون قرينة
دالة على ان المراد من المفرد هو ما ليس بجملة و
اجيب بان الجملة لها فردان على ما عرفت
والمنطقي لا يبحث عن الجملة الانشائية لان
المنطقي لا يبحث الا عن الجمل الموصلة وهي القضايا
فقط ولهذا الانشائيات لا تستعمل الا في
المحاورات لا في الاستدلالات ولا في
التوليفات فالجملة المعتبرة عند المنطقي انما

هي الجملة الخبرية التي هي من القضايا فالجملة والقضية
متساويتان عند المنطقي باعتبار غرضهم و
مقصودهم ولكنك في ان الامر الاول يكون مقابلا
ومضادا او مباينا لاحد المتساويين يكون مقابلا
ومضادا او مباينا للمتساوي الآخر والا لم يكن المتساويين
متساويين فاذا ثبت ان المفرد يكون مقابلا
ومباينا للقضية بقرينة المقابلة يكون مقابلا ومباينا
للجملة ايضا بناء على ما ذكرنا من كونهما متساويين
واجيب عن الثاني بان ما وقع المفرد في مقابلة القضايا
فلا بد من حمل المفرد الواقع في مقابلة القضايا
على معنى مقابل للقضية بخصوصها او على معنى مقابل
لامر اعم من القضية وهو الجملة واما لم يكن حمل
المفرد الواقع في مقابلة القضايا على ما ليس
بقضية لانه لم يوجد المفرد بهذا المعنى كلامهم
فلا بد من حمل المفرد على معنى مقابل الواقع في
مقابل القضية على معنى مقابل الاعم منها
وهو الجملة لان الجملة اعم من القضية والمركب
وان كان ايضا اعم من القضية لكن الجملة
اقرب بالقياس الى القضية من المركب لان
المركب اعم من الاعم من القضية والجملة اعم



من القضية بلا واسطة فالمركب اعم من القضية بواسطة
هي الجملة والجملة اعم من القضية بلا واسطة فيكون
الجملة الاعم الاقرب واعتبار الاعم الاقرب
اقرب من اعتبار الاعم البعيد الاقرب فاذا
اعتبر الاعم الاقرب يكون المراد من المفرد الواقع
في مقابلة القضايا ما ليس بجملة لا ما ليس بقضية ولا
ما ليس بمركب ويمكن ان يقال ان المفرد
ليس معناه الحقيقي ما ليس بقضية لانه لم يعهد له المعنى
لكن يجوز ان يراد منه هذا المعنى مجازا بقرينة المقابلة
حيث وقعت المفردات في مقابلة القضايا
واطلاق لفظ وارادة معنى مجازي منه لوجود القرينة
امر ذايع شايع قال المحشي التفتازاني قوله اوعن
المركبات هذا القول الذي نقله المحشي التفتازاني عن
الشارح رح متأخر عن قول الشارح رح لان ما يجب ان
يعلم من المنطق وانما قدم المتأخر على ما هو المتقدم
لمناسبة المقام لان الاعتراض الوارد على عبارته
المصنف وارد على عبارة الشارح رح ايضا لان المستفاد
من عبارة الشارح رح هو ان المقالة الثانية والثالثة
في المركبات واذا اعتبر ان المقالة الثانية والثالثة
في المركبات فلا بد ان يبحث عن المركب الا

الا فی تلک المقالتین وحاصله انه یبحث فی المقالة
الاولی الحد من المرکبات فاشار الی جواب
هذا الاعتراض بتخصیص المرکب بان تخصص المرکب
بالمرکب التام الخبری وفی مقالة الاولی لا یبحث عن
المرکب التام الخبری بل یبحث عن المرکب الغیر التام
مثل الحدود والرسوم فکما ان دفع الاعتراض علی
المص بتخصیص المفرد بالمفرد الذی یکون جزء القیاس
جملة فکذلک دفع الاعتراض علی الشارح
انما یکون بتخصیص المرکب بالمرکب التام
فکلام الشارح یکون مناسبا لکلام المص
لان طریق الاعتراض علیهما وطریق الدفع
عنهما واحد فلاجل ذلک قدم ما هو الاخر
والقرینة علی ان المراد بالمرکب التام هو
ان المراد بالمرکب هو المرکب المقابل للمفرد
بالمعنی الذی ذکره المحشی الشریف والمقابل للمفرد
بالمعنی المذکور هو المرکب التام الخبری علی ما عرفت
سابقا لا المرکب مطلقا سواء کان تاما او غیر
تام علی ما عرفت مرة وحاصله فیما سبق قال
المحشی الشریف فلا اشکال فی کلام الشارح ایضا
ای کما انه لا اشکال فی کلام المص بالتوجیه الاول

ذکرنا لذلک لا اشکال فی کلام الشارح بالتوجیه
الذی بیناه هو له فلا اشکال فی کلام الشارح ایضا
کانه اشارة الی دفع سؤال مقدر کان سائلا قال
انک دفعت الاشکال عن کلام المص بالتوجیه
الذی ذکرت لکن یرد الاشکال علی کلام
الشارح فوجه کلام الشارح ایضا بحیث یندفع
عنه الاشکال فقال فلا اشکال فی کلام الشارح رحه
ایضا قال المحشی الشریف قیل علیه القائل
هو صاحب تهذیب المنطق فی شرحه
للشمسیة حیث قال فیه بعد ما ذکر وجه حصر
الکتاب علی مقدمة وثلث مقالات
وخاتمة ان حصل مورد القسمة ما یجب ان
یعلم فی المنطق ویکون المقدمة جزء القبل
محل النظر ثم اهمل بیان النظر فاراد المحشی الشریف
بیان النظر فشرع فی بیان النظر بالقیاسات
التی اشار الیها وستقف کل واحد منها
مفصلا وحاصل قیل هو بیان فساد وجه
الحصر الذی ذکره الشارح بقوله لان ما یجب ان
یعلم الخ مفصلا قال المحشی الشریف یکفی
جزء منه حاصله ان الشارح جعل ما یجب ان یعلم

في المنطق مقسماً للمقدمة والمقالات الثلث والخاتمة
فيكون كل واحد من تلك الامور مندرجاً فيما يجب ان
يعلم في المنطق وكلمة في تفيد الظرفية فيكون كل واحد
من تلك الامور مما يجب ان يعلم في المنطق وكل ما يجب ان يعلم
في المنطق يكون جزءاً منه لان ما هو خارج عن المنطق
لا يجب ان يعلم في المنطق لجواز ان يعلم في علم آخر
او يعلم بدون ان يعلم يكون جزءاً آخر علم مثل ان يكون
تعليم علم فيعود بتمهيد تلك المقدمات لجريان ترتيب
قياس بان يقال المقدمة مما يجب ان يعلم
في المنطق وكل ما يجب ان يعلم في المنطق يكون جزءاً
منه فالمقدمة يكون جزءاً منه فحد الاوسط في هذا القياس
هو قول الشارح ما يجب ان يعلم في المنطق فيكون حد الاوسط
بعضاً منه كما بين صغرى القياس وكبراه وقول المحشي الشريف
يكون جزءاً منه يكون بعضاً من الكبرى المطلوبة والصغرى
بينهما مطلوبة وقول المحشي الشريف لان ما هو خارج عنه
لا يعلم فيه قطعاً دليل على اثبات الكبرى المطلوبة
بينهما ودليل اثبات الصغرى هو مقتضى
كلام الشارح لان الشارح جعل المقدمة مندرجة
تحت ما يجب ان يعلم في المنطق على ما بيناه مزوجاً
فبالقياس الذي ادعاه وبيناه مفصلاً

ثبت

ثبت كون المقدمة جزءاً من المنطق كما اشار اليه
المحشي الشريف بقوله وحينئذ يلزم ان يكون المقدمة
جزءاً من المنطق وكون المقدمة جزءاً من المنطق باطل
لوجهين احدهما دليل ظني وهو اتفاقهم على
ان مقدمة الشروع خارجة عنه وثانيهما دليل عقلي
وهو ما اشار اليه المحشي الشريف بقوله وايضاً اذا كانت
المقدمة جزءاً منه الى قوله اذا كانت المقدمة اه
اشارة الى قياس استثنائي حذف
منه المقدمة الاستثنائية وترتيب القياس
الاستثنائي هكذا اذا كانت المقدمة جزءاً
من المنطق كان الشروع فيها شروعاً في المنطق
لكنها جزء منه فينتج ان الشروع في المقدمة شروع
في المنطق اما المقدمة الاستثنائية فقد مر
اثباته في القياس الاقتراني الذي ذكرنا
قبل هذا القياس ودليل الملازمة بين جزئي
الشرطية مذكور في كلام المحشي الشريف حيث قال
اذ لا معنى للشروع في الشيء الا الشروع في جزء من اجزائه
واعترض المحقق الدواني على هذا الدليل بانه لا نسلم
ان الشروع في جزء من اجزاء الشيء كيف ما كان شروع
في ذلك الشيء بل الشروع في الشيء هو الشروع في جزء من

اجزاء بقصد تحصيل ذلك الشي الا يرى ان من خرج
من داره بقصد السوق مثلا يقال انه شارع في سفر
المشرق او المغرب مثلا ولئن سلمنا فلا نسلم
ان الشروع في العلم بعد العلم يتوقف على الشروع
في المقدمة لجواز ان يتصور جزءا منه وبعده
بغايته فحصله وهكذا الكل جزء حتى يحصل العلم بدون
تصور العلم والتصديق بغايته وما حاصله انه لا شك في امكان
تحصيل مسئلة مسئلة من العلم الى ان يتم بدون تصور ذلك
العلم والتصديق بغايته فان تحقق في هذه الصورة
الشروع في العلم بطل قولهم الشروع في العلم موقوف
على تصور العلم والتصديق بغايته وان لم يتحقق
بناء على اعتبار القصد في الشروع في العلم
بطل كلية المقدمة القائلة بان الشروع في المقدمة
شروع في العلم وعلى التقديرين لا يثبت المدعى
وهو كون المقدمة جزءا منه بل في هذه الصورة
يتضح عدم الحاجة الى تصور العلم وغايته في تحصيله انتهى كلامه
ويمكن ان يقال ان الكلام في تحصيل العلوم
المدونة تحصيلا متعارفا عاديا على اي نحو اتفق
وبعد هذا فلقائل ان يقول ان اراد من الامكان
في قوله لا شك في امكان تحصيل مسئلة مسئلة الى الامكان

الذي

الذاتي فهو حق لكن من يدعي انه يجب قبل تحصيل العلوم
المدونة تصور العلم والتصديق بموضوعه والتصديق
بغايته يجوز ان يكون مراده من الوجوب الوجوب
العادي والعرفي لان العرف والعادة في تحصيل العلوم
المدونة انما هو بان يتصور العلم اولا ويبين حاجة الناس
اليه وهي بيان الغاية ويبين موضوعه ايضا وبعد
ذلك الامر يحصل الشروع في العلوم المدونة ثم يحصل
العلوم المدونة ولا شك في ان العادة جارية على
تحصيل العلوم المدونة بذلك الطريق الذي ذكرناه و
بناء على استمرار هذا الطريق يصح ان يقال انه
لا يمكن تحصيل العلوم المدونة بدون تصورها وبدون
التصديق بموضوعها وبدون التصديق بغايتها وان
اراد من الامكان الامكان العادي فادعاء انه
يمكن تحصيل العلوم المدونة امكانا عاديا بان يحصل
تلك العلوم المدونة مسئلة مسئلة بدون تصور
تلك العلوم المدونة والتصديق بموضوعها و
التصديق بغايتها فهو في حيز المنع لما عرفت
من جريان العادة على الطريق الذي ذكرناه والظ
لا خفاء في ان ما هو المعتاد في تحصيل مسئلة
من العلوم المدونة ليس باعتبار ان كل واحدة منه

تلك المسائل او واحد براسه بل تحصيل كل مسئلة
من مسائل العلوم المدونة لا يكون الا بعنوان
جزئية العلم بخصوصه لا مطلقا فملاحظة الاندراج
في علم بخصوصه متقدمة على تحصيلها كما لا يخفى على اهل
التتبع وبعد تقدم ملاحظة الاندراج لزم تصور العلم
الذي يحصل تلك المسائل مندرجة تحته والتصديق
بالموضوع والغاية الخ وبالجملة فلا بد من تصور
العلم والتصديق بموضوع العلم والتصديق بالغاية
قبل تحصيل ذلك العلم فمراده من الوجوب ليس الوجوب
العقلي بل مراده الوجوب العرفي على ما صرح المحقق
الشريف في شرح المواقف حيث قال والمراد بالوجوب
ههنا ليس الوجوب العقلي بل الوجوب العرفي فيجوز
ان يكون المراد من قوله لان ما يجب الا يتم الوجوب
العرفي لا العقلي وح يسقط اعتراض المحقق الدواني
ويعلم انه قد اعترض على قول المحقق الشريف لان ما هو
خارج عنه لا يتم فيه قطعا بان الملايم للمقام ان
يقول لان ما هو خارج عنه لا يجب الا يتم فيه
باسقاط لفظ قطعا وايراد كلمة لا على يجب
لا على يعلم لانه تم الكلام بدونه واجيب بان لفظ
قطعا انما يكون هنا قيد المنفي وهو يعلم ومعناه ح

ان

للمقام

ان ما هو خارج عنه لا يتم فيه على سبيل القطع والجزم
والوجوب فيصدق انه لا يجب الا يتم فيه قطعا واما
اذا كان قيد النفي فمعناه ح ان عدم وجوب
العلم جزمي وحتمي واذا صدق هذا المعنى صدق
ان يقال لا يتم فيه قطعا وفي الجواب تامل
لان هذا الجواب لم يبطل عدم الملايمة التي ادعاه
المعترض فهو [illegible] له لان الكلام في الوجوب وعدم الوجوب
فالملايم للمقام ان يقال لا يجب الا يتم فيه لا ان
لا يتم فيه قطعا وايضا لم يظهر من الجواب ان لفظ
قطعا فيه ضروري بل الظاهر من الجواب ان لفظ قطعا
ومع ذلك منع المعترض الا ليس بمنع بل قول المعترض
هو انه يتم الكلام بدونه والجواب المذكور انما يكون
جوابا اذا ثبت انه لا يتم الكلام بدونه وليس كذلك
قال المحقق الشريف والمفروض ان الشروع
في المنطق الخ هذا اشارة الى قياس استثنائي
وصورته هكذا اذا كانت المقدمة مما يتوقف
عليها الشروع في المنطق يكون الشروع في المنطق موقوفا
على الشروع في المقدمة لكنها مما يتوقف عليها
الشروع في المنطق فيكون الشروع في المنطق موقوفا على
الشروع في المقدمة بيان الملازمة ان المقدمة

نفسها ان كانت مما يتوقف عليها الشروع في المنطق
يلزم ان يكون الشروع في المقدمة مما يتوقف عليه الشروع
في المنطق لان المقدمة نفسها نظرية وذات اجزاء
وان قرائن يكون نظريا وذا اجزاء لا يمكن تحصيله الا ان
الشروع فيه فتحصيل المقدمة موقوف على الشروع فيها
فيكون الشروع في المنطق موقوفا على الشروع في المقدمة
لان الشروع في المنطق موقوف على نفس المقدمة
ونفس المقدمة لكونها نظرية موقوفة على الشروع
فيها والموقوف على الموقوف على شيء موقوف عليه
لذلك الشيء وهو ظاهر ويمكن تقرير القياس الذي
اشار اليه المحشي الشريف بقوله والمقصود في الاخر بينه
القياس المستثنى من الاقتراني الشرطي بان يقال ان كان
الشروع في المنطق موقوفا على العلم بالمقدمة والعلم
بالمقدمة موقوف على الشروع فيها لكونها نظرية
وذات اجزاء مرتبة ينتج ان الشروع
في المنطق موقوف على الشروع في المقدمة وفائدة
القياس على الاقتراني ان القياس
الذي سيذكره المحشي الشريف بقوله فنقول الشروع
في المقدمة شروع في المنطق والشروع في المنطق موقوف
على الشروع في المقدمة فنأخذ في هذا القياس ان

الشروع

الشروع في المنطق موقوف على الشروع في المقدمة
فاشار بقوله بهذا القياس المصرح الى بطلان
ما سلف على ما بيّنا كل واحد منهما في موضعه
ليصح بهذا القياس المصرح فان المحشي الشريف
وذلك صحيح اي توقف الشيء على نفسه محال لانه يلزم
ان يكون شيء واحد بعينه موقوفا وموقوفا عليه
معا والموقوف عليه متقدم على الموقوف والمفروض
الموقوف والموقوف عليه امر واحد فيلزم تقدم
الشيء على نفسه بمرتبة اول فيلزم ان يكون
الشيء علة لنفسه والعلة لا بد ان يكون قبل المعلول
فيلزم ان يكون الشيء قبل نفسه فيلزم ان يكون
الشيء متقدما على نفسه فيلزم ان يكون الشيء
موجودا قبل وجوده فيلزم الدور المحال لانه
يلزم العناد والذي يترتب على الدور المحال وهو
تقدم الشيء على نفسه ولهذا قال صاحب
المطالع انه يلزم الدور [illegible]
بالدور لانه [illegible] والدور
وهو توقف الشيء على نفسه [illegible] الانحصار
قال المحشي الشريف والجواب ان الكلام هنا
[illegible] اي [illegible] كتب المنطق [illegible]

على هذا الجواب صدر المدقق ما محصله انه ان اريد
من الوجوب الوجوب العقلي فهو غير صحيح لانه لا يجب عقلا ان
يعلم المقدمة في كتب المنطق لانه يمكن ان يعلم المقدمة
في غير كتب المنطق وان اريد منه الوجوب الاستحساني
فهو صحيح لكن يرد عليه حينئذ انه اذا اريد من الوجوب
الوجوب الاستحساني فيلزم ان يكون ارتكاب
حذف المضاف لغوا لانه يتم الكلام على تقدير عدم الحذف
ايضا بان يقال انه يجب ان يعلم المقدمة
في المنطق اي يستحسن ان يعلم المقدمة في المنطق
فلا حاجة الى ارتكاب الحذف على تقدير حمل
الوجوب على الوجوب الاستحساني ثم اجاب بما محصله
ان كلمة في تفيد الظرفية وعلى تقدير حمل الوجوب
على الوجوب الاستحساني وعدم ارتكاب حذف
المضاف يصير معنى الكلام ان المقدمة مما يستحسن
ان يعلم في اثناء المنطق وليس الامر كذلك لان
المستحسن ان يعلم المقدمة قبل المنطق لا في اثناء
المنطق بخلاف ما اذا قدر المضاف فان معنى
الكلام حينئذ ان المقدمة مما يستحسن ان يعلم في
كتب المنطق لا في خارج كتب المنطق وعلى هذا
يستحسن ان يعلم المقدمة في اثناء كتب المنطق

والع

والعلم في اثناء كتب المنطق يجوز ان يكون مقدما
على المنطق لان كتب المنطق مشتملة على امور عديدة
غير مسائل المنطق فالمراد من الوجوب الوجوب الاستحساني
ويدل على كون المراد من الوجوب الاستحساني
لفظ يليق في قول المحشي الزاهد يليق به ان
يترتب عليه الآية وبهذا يندفع الاعتراض الذي اورد
على الشارح وهو ان قول الشارح لان ما يجب
ان يعلم في المنطق مستلزم للحذف والدليل
ذكره المحشي الزاهد تفصيلا بان يقال ان قول
الشارح في المنطق لا يكون متعلقا بيعلم ليكون
في المنطق قيدا له بل يكون في المنطق متعلقا
بيجب حتى يكون العلم باقيا على اطلاقه فلا يكون
مقيدا بكون ذلك العلم مما يحصل في المنطق
ليلزم الحذف المذكور بل يكون متعلقا بيجب وحينئذ
يكون معنى الكلام ان العلم بالمقدمة باجزائها
من واجبات المنطق فيكون العلم بالمقدمة
مما لا بد منه في المنطق ولا يفهم من هذا الكلام ان
العلم بالمقدمة من مسائل المنطق وجزء منه ليلزم
الحذف المذكور لان واجبات الشيء قسمان
احدهما ما يكون واجبا شرطيا وثانيهما ما يكون واجبا

شرطا اذ المقدمة بالقياس الى المنطق من قبيل الجواب
الشرط لا الشطر حتى يلزم الفساد المذكور
لانه يجوز ان يكون العلم بالمقدمة الذي يكون لا بد منه
في المنطق يكون حاصلا من خارج المنطق لان المنطق
لان المقدمة لا يكون جزءا من المنطق بل يلزم
علمها في المنطق ومثل هذا الغلط لا بد في
الصلوة من الوضوء واستقبال القبلة واللباس
مع ان كل شيء منها لا يكون جزء الصلوة بل يكون
شرطا خارجا عنها فيجوز ان هذا ايراد الشارح
فلا يتوجه الاعتراض فيجاب الشارح عن المركبات
الجزء المقصود بالذات ههنا اعتراض
مشهور وجوابه انه ان اريد ان مباحث القضايا
ليست مقصودة بالذات في فن المنطق
فهو ممنوع لان مباحث القضايا من مسائل المنطق
وكل مسئلة من مسائل الفن جزء منه وكل جزء
كل مقصود بالذات فيه فيكون مباحث
القضايا مقصودة بالذات في المنطق
وان اريد ان مباحث القضايا ليست مقصودة
بالذات في نفس الامر بل المقصود بالذات
في نفس الامر هو الحجة الموصلة الى المطلوب

بل الحجة

لكن الحجة لما كانت مركبة من القضايا وقع البحث
عن القضايا بالواسطة انها جزء من الحجة فيكون
البحث عن القضايا بالواسطة المقصود بالذات
وهو الحجة لا انها مقصودة بذاتها [...]
او آخر فللمعترض ان يقول سلمنا ان القضايا
انما بحث عنها بواسطة انها جزء من الحجة لكن لا نسلم
ان المقصود بالذات في نفس الامر هو الحجة بل
المقصود بالذات في نفس الامر هو نتائج القياسات
نفس القياسات ولهذا لو حصل النتائج و
المطالب بغير القياسات لما احتيج الى القياسات
والبحث عن احوالها والجواب عن الاعتراض
هو انا نختار شقا ثانيا وهو ان المراد من المقصود
بالذات هو ما يترتب عليه الغرض من المنطق
بلا واسطة امر آخر ولا يحصل ذلك الغرض
هو العصمة عن الخطا في الفكر وهذه العصمة انما
حصلت من الموصل القريب من معرفة
احواله والموصل القريب منحصر في قول
الشارح والحجة لكن لما كان كل منهما مركبا
فلا بد من البحث عن اجزائهما من حيث انهما
اجزاؤهما فيكون البحث عن الاجزاء بواسطة الكل

وما يترتب عليه العصمة التي هي الغرض من المنطق
انما هو الكل دون الجزء لان الغرض من الفكر
انما هو الكسب وذلك يترتب على نفس
الفكر لا على الاجزاء المفصلة بل على مجموع
الاجزاء من حيث هو مجموع فالبحث عن اجزاء
الفكر انما هو بواسطة الفكر لا باعتبار ملاحظتها
في نفسها لان شيئا من اجزاء الفكر لا يترتب عليه
الغرض من الفكر وهو الكسب وقد يقرر السؤال
والجواب من وجه اخر اما السؤال فبان يقال
ان اراد من المقصود بالذات المقصود بالذات
في الفن او المقصود بالذات من الفن فعلى الاول
كانت المقالة الثانية مقصودا بالذات في الفن
لانها جزء كما ان المقالة الثالثة المقصود
بالذات لانها جزء وجزء كل كل مقصود بالذات
في ذلك الكل فلا يصح قوله او من غير المقصود بالذات
فهو المقالة الثانية وعلى الثاني لا يكون شيء من
المقالة الثانية والثالثة مقصودا بالذات
من المنطق لان المقصود بالذات في المنطق هو العصمة
عن الخطاء وشيء من المقالة الثانية والثالثة
لا يصدق عليه انه مقصود بالذات من المنطق

بل كل منهما مقصود بالذات في المنطق لكن من
المنطق لان المقصود بالذات من الفكر هو غاية
وغاية الفكر خارجة عنه فكيف يصح ان يكون
جزء الشيء غاية له واما تقرير الجواب فبان
يقال ان المراد من المقصود بالذات هو المقصود
بالذات في الايصال والمقصود بالذات في
الايصال هو الحجة التي يبحث عنها في المقالة
الثالثة واما القضايا التي هي مبادي الايصال
والموصل القريب الذي لا يتخلل بينه وبين
الايصال شيء هو الحجة فقط فعند الاعتبار
يصح ان يقال ان المقالة الثالثة يبحث
عن المركبات المقصودة بالذات في الايصال
دون المقالة الثانية فانه يصح ان يقال انها
يبحث عن المركبات الغير المقصودة بالذات
في الايصال فان قيل كما ان القضايا مبادي
للحجة كذلك الكليات الخمس مبادي للمعرف والقول
الشارح فاذا وضع لمبادي الحجة مقالة على حدة فالقياس
تقتضي ان يوضع لمبادي المعرف والقول الشارح
ايضا مقالة على حدة واجيب ان المصنف لم يضع
مقالة على حدة لمبادي المعرف والقول الشارح

بل ذكر المؤلف والقول الشارح مع مبادئهما في مقالة
واحدة فما الوجه في ذلك قلت الوجه في ذلك
هو ان مبحث المؤلف والقول الشارح واقعة قليل
بالنسبة الى الحجة وايضا كذلك مبحث مبادي
المؤلف والقول الشارح قليل بالنسبة الى مبحث
مبادي الحجة ولهذا وضع المصنف المقالة عليحدة لمبادي
الحجة وهي القضايا ومقالة اخرى عليحدة للحجة واقسامها
ووضع مقالة واحدة للمؤلف والقول
الشارح مع مبادئه بناء على قلة مبحث المؤلف
والقول الشارح وقلة مبحث مبادئه بالقياس
الى مبادي الحجة ولهذا لم يعتبر الشارح الترديد
بين المقصود بالذات وغير المقصود بالذات
في جانب التصديقات مع انه يصح هذا الترديد
في جانب التصورات ايضا لان المقصود
بالذات المهم في جانب التصورات هو المؤلف
والقول الشارح والبحث عن حاله وغير المقصود بالذات
هو الكليات الخمس والبحث عن حالها حال
الشارح من حيث الصورة اقبل مادة
الشيء متقدمة على صورته لان الصورة مقبولة
للمادة والمادة قابلة لها فكان [illegible] الرتبة

متأخرة

متأخرة عن مادة الشيء فلم تأخر البحث عن
الصورة عن البحث عن المادة قلت الصورة
اشرف من المادة لان الصورة ما يحصل الشيء
بها بالفعل والمادة ما يحصل الشيء بها بالقوة وايضا
للصورة زيادة دخل في الايصال لان الايصال
بالفعل انما يحصل بالصورة لان الصورة جزء
اخير للايصال ولهذا القياس اذا كان فاسد
الصورة يكون عقيما وان كانت المادة غير
فاسدة بخلاف ما اذا كان القياس غير
فاسد الصورة فانه منتج وان كانت مادته
فاسدة واعلم ان البحث في الخاتمة عن
الصناعات الخمس البرهانية مخصوصة
في الخاتمة يبحث عن القياس لكن الملحوظ
في تلك القياسات هو موادها من كونها يقينية
او ظنية وغيرهما بخلاف القياسات المذكورة
في المقالة الثالثة فان الملحوظ فيها صورة القياس
ولا يلاحظ الى مادة القياس من كونها يقينية
او ظنية او غيرهما كما في الخاتمة فكل من المقالة
الثالثة والخاتمة يبحث عن القياس لكن الاعتبار
مختلف فانه يبحث عن القياس في المقالة الثالثة

لكن من حيث الصورة فقط دون المادة و
في الخاتمة من حيث المادة فقط لا من حيث الصورة
قال المحشي الشريف او دليله حاصل الايراد
هو ان كلام الشارح مشتمل على التدافع لانه اعترف
اولا بان الخاتمة مشتملة على مواد الاقيسة واجزاء
العلوم ثم ذكر في وجه الحصر ما يدل على ان الخاتمة
مشتملة على مواد الاقيسة فقط لا على اجزاء
العلوم حيث قال او من المادة وهي الخاتمة
لان اجزاء العلوم لا يكون داخلة في مواد من
حيث المادة فيلزم دخول اجزاء العلوم في الحصر ولا
يتوجه الاعتراض بانها خارجة قال
المحشي الشريف واجيب بان المقصود ان حاصله ان
الشارح وان اعترف في الاول بان الخاتمة
مشتملة على مواد الاقيسة واجزاء العلوم لكن
اوما وايما الى ان اشتمال الخاتمة على مواد
الاقيسة واجزاء العلوم ليس على نهج واحد
لان ذكر اجزاء العلوم في الخاتمة امر استطرادي
لان المقصود الاصلي للمنطقي في فن المنطق
هو البحث عن الموصل والبحث عما يتوقف عليه الايصال
واجزاء العلوم ليست مذكورة في الخاتمة

من حيث انها موصلة او من حيث انها مما يتوقف
عليه الايصال بخلاف مواد الاقيسة فانها مباحث
خاصة موصلة الى المطلوب فلا اشارة
الى هذا الجزء اجزاء العلوم عن وجه الحصر لظهور
ان ذكر اجزاء العلوم امر استطرادي قال فتدبر
الخ اريد ان اجزاء العلوم ليست مقصودة في
فن المنطق لان مقصود الفن هو البحث عن الموصل
واجزاء العلوم ليست بموصلة فهو مسلم لكن لا
يضرنا لان وجه الحصر لا يكون وجه الحصر لمقاصد الفن
بل هو وجه حصر لمقاصد الكتاب والا يلزم خروج
المقدمة ومبادي الاقيسة لانها ليست
بمقاصد الفن وان اريد ان اجزاء العلوم
ليست بمقاصد الكتاب فهو ممنوع ووجه الحصر
انما هو وجه الحصر لمقاصد الكتاب ولا معنى لاخراج
بعض مقاصد الكتاب عن وجه الحصر دون
بعض قلنا المختار ان المراد بالمقصود مقصود
الكتاب لكن مقصود الكتاب بعضه مقصود الفن
او ما يتوقف عليه مقصود الفن وبعض اخر من مقصود
الكتاب ليس بمقصود الفن ولا مما يتوقف
عليه مقصود الفن واجزاء العلوم من قبيل الثاني لانها

ليست بمقصودة في الفن ولا ما يتوقف عليها مقصود الفن
فاوجه ما اشار الشارح عن وجه الحصر اشارة الى نقصان
درجته فيما بين اجزاء الكتاب ولهذا ذكرت
اجزاء العلوم في آخر الكتاب فان قيل اذا
لم يكن اجزاء العلوم مقصودة في الفن ولا
مما يتوقف عليه مقصود الفن فلاي مناسبة
ذكرها في فن المنطق قلنا وجه المناسبة
هو ان المنطق آلة لجميع العلوم ولا اختصاص له
ببعض دون علم لان نسبتها على جميع العلوم
على السوية لان جميع العلوم لها الاجزاء
المذكورة في الخاتمة فنسبة اجزاء العلوم
الى جميع العلوم كنسبة المنطق الى جميع العلوم
من حيث ان نسبتها الى جميع العلوم على
السوية فلاجل هذه المناسبة ذكرت
اجزاء العلوم في آخر الكتب المنطق قال
الشارح المراد بالمقدمة ههنا لا يقال
هذا المعنى قد علم من كلام الشارح سابقا
حيث قال في بيان وجه الحصر اما ان يتوقف
الشروع فيه عليه او لا فالاول
فهي المقدمة فقد علم مما سبق ان معنى المقدمة

كرر الوصول الى

هو ما يتوقف عليه الشروع في العلم فذكره
مرة اخرى موجب للتكرار لانا نقول ان
المعلوم مما سبق من كلام الشارح هو
ان المقدمة تطلق على ما يتوقف عليه الشروع
سواء كان ذلك المعنى مرادا ههنا او لا
والمعلوم مما ذكره اخيرا هو بيان معنى المراد
من المقدمة ههنا وبناء على هذا ذكره لا يلزم
التكرار قال المحشي الشريف تطلق
على قضية جعلت جزء قياس او حجة
قال الشيخ في الاشارات اذا اوردت
القضايا في مثل هذا الشيء الذي يسمى
قياسا او استقراء او تمثيلا
سميت ح مقدمات والمقدمة قضية
جعلت جزء قياس او حجة والمحشي الشريف
ذكر هذا الاطلاق بعبارة الشيخ متابعة
له وفي هذه العبارة شك مشهور وهو ان
الترديد بين القياس والحجة ترديد بين الخاص
والعام لان الحجة اعم من القياس واذا كانت
المقدمة تطلق على قضية جعلت جزء حجة فلا
احتياج الى القول بانها تطلق على قضية

جعلت جزء قياس لان الحجة اعم من القياس فذكر
القياس موجب تكرار والجواب ان الواقع
في مطلق الاستدلالات هو القياس باقسامه
واما الاستقراء والتمثيل فنادر الوقوع
في الاستدلال لقلة الاعتناء والاهتمام
بشأن القياس اكثرت وقوعه بحيث
يكون ما عداه ملحقا بالعدم بالقياس
الى القياس ذكرا ولا القياس ثم اشار
بقوله او حجة الى الاستقراء والتمثيل لان
مقابلة العام مع الخاص قرينة على ان المراد
من ذلك العام هو غير الخاص المقابل له
بخلاف ما لو اكتفى بقوله يطلق على قضية
جعلت جزء حجة فانه يفهم منه ان اقسام
الحجة ثابتة في الاقدام في ذلك الاطلاق
ومحصل انك قد عرفت ان المورد في
باب الاستدلال انما هو القياس باقسامه
وما عداه نادر الوقوع فيه حتى كانه ملحق
بالعدم بالقياس الى القياس واجيب
من وجه آخر وهو ان هذا الترديد يدل على تردد
في وقوع الاصطلاحين احدهما ان المقدمة

تطلق

تطلق على قضية جعلت جزء قياس وثانيهما ان
المقدمة تطلق على قضية جعلت جزء حجة
فجمع بين الاصطلاحين واشار اليه بقوله او حجة
وفيه نظر من وجهين الاول ان المناسب
ح كلمة الواو بدل او لان ح يتكلف ويقال ان
كلمة او بمعنى الواو وثانيهما انه لزم ان يكون المقدمة
لها ثلثة معان وان المعنى الاول الذي هو
ما يتوقف عليه الشروع في العلم لا ان يقال معتبر
وان المعنى الاول على ما صرح به المحقق الشريف
في حاشية المطالع من ان المقدمة تطلق على معنيين
عن المعنى الاول الذي هو ما يتوقف عليه الشروع
في العلم ثم عدد ذلك المعنيين على الوجه الذي ذكره
ههنا وجعل قوله تطلق على قضية جعلت جزء قياس
او حجة معنى واحدا من ذلك المعنيين لا انه
جعله معنيين واجيب ايضا بان كلمة او ليست
للترديد حتى يلزم الترديد بين الخاص
والعام بل بمعنى بل للاضراب وفيه
نظر اما اولا فلان حمل او على للاضراب لا يخلو
عن تكلف واما ثانيا فلان الاضراب لا
يناسب المقام لان الحجة لما كانت منقسمة

القياس والاستواء والتمثيل والعمدة
فيما بينهما هو القياس باقسامه حتى يكون
ما عداه ملحقا بالعدم بالقياس الى
القياس فلا اطلاق المقدمة على قضية
جعلت جزء قياس لا يكون قابلا
للاضراب عنه لان الاضراب انما هو عن الكلام
الى الاهم واما ثانيا فلان الشيخ الرضي رح
بان جعل كلمة او للاضراب انما يصح على
تقدير كون ما بعدها جملة لا مفردا واذا كان
ما بعدها مفردا فلا يصح جعل او بمعنى بل وفيما نحن
فيه يكون ما بعدها مفردا لا جملة فلا يصح جعل او
بمعنى بل بل يكون للترديد فقط واما جعل او
بمعنى بل للترقي فيلزم [illegible] كلامهم ما ليس على ذلك
وحينئذ الصواب ان هذا الترديد اشارة الى الخلاف
الواقع في تفسير المعنى الثاني للمقدمة بمعنى انه وقع الخلاف
في ان المعنى الثاني للمقدمة هل هو قضية جعلت جزء قياس
او قضية جعلت جزء حجة فذهب بعضهم الى الاول
وبعضهم الى الثاني فالترديد اشارة الى الخلاف
الواقع في تفسير المعنى الثاني فلا يلزم صحة [illegible] معنى
عن معنى الاول وفيه نظر لان هذا اقرب

من دعوى علم الغيب لانه ليس لهذا الخلاف في كتب القوم
عين ولا اثر بل هذا اختلاف بالاعتبار كما
لا يخفى الشريف وقد يطلق ويراد بها ما يتوقف عليه
الدليل قال في حاشية المطالع ما يتوقف
عليه صحة الدليل والمتبادر من صحة الدليل
عن مقدمات الدليل وهو شرائط الانتاج
بخلاف ما يتوقف عليه الدليل فانه يجب
شامل المقدمات الدليل وشرائط الانتاج الخ
فما وقع في هذه الحاشية [illegible] مطلقا مما وقع
في حاشية المطالع الا ان يقال ان المراد
مما يتوقف عليه صحة الدليل هو القسم من
شرائط الانتاج لان مقدمات الدليل
مما يتوقف عليه صحة الدليل لان الدليل
لا يمكن صحيحا بدون المقدمات كما انه لا يمكن
صحيحا بدون شرائط الانتاج الخ وبالجملة
المراد من الصحة اعم من ان يكون مادة
او صورة فيشمل المقدمات وشرائط الانتاج
الخ فيكون ما وقع ههنا وما وقع في حاشية
المطالع متحدا وبان في الصدق حاك
الشارح فلان الشارح قيل انه قول

الشارح فلان الشارع جزء لقوله وجه التوقف
الشروع وح لا يكون الكلام مربوطا لان الوجه
لا يجتمع مع اللام فاللام زايدة وكذا الفاء
فتقدير الكلام وجه توقف الشروع ان الشارع
في العلم ويمكن ان يكون الخبر وجه توقف
الشروع محذوف وتقدير الكلام وجه توقف الشروع
على الامور المذكورة في المقدمة امور سنذكرها
مفصلة اما التوقف على تصور العلم فلان الشارع
ويمكن الجواب الا يحتاج الى قول الشارح فلان
الشارع اي علة المعلول مقدر في الكلام وهكذا
وجه توقف الشروع اما على تصور العلم فامر محقق
ثابت لان الشارع اي طالب الشارح
لامتناع توجه النفس نحو المجهول المطلق فان قيل
توجه النفس الى الشيء المطلوب يتوقف على العلم
بذلك الشيء والعلم بذلك الشيء ايضا يتوقف
على توجه النفس اليه والا يلزم حصول العلم بشيء
من غير الشعور به فيلزم الدور قلت توجه
النفس الى الشيء المطلوب لا يتوقف على العلم الاول
كان حاصلا بذلك الشيء بل يتوقف على العلم
الذي كان سابقا على ذلك التوجه وذلك العلم

السابق اما ان يكون مسبوقا بعلم اخر وهكذا
الى ان ينتهي الى علم لم يكن مسبوقا بعلم اخر
كان تلقي الصورة العلمية الى النفس من غير
توجه النفس وشعورها مثل الالهامات بسبب استعدادها
او ارتباطها بالمبادي العالية او بتعليم معلم
وبالجملة سلمنا ان توجه النفس الى الشيء
المطلوب يتوقف على العلم به لكن لا نسلم ان
العلم به يتوقف على التوجه الذي
كان موقوفا عليه حتى يلزم الدور لجواز
ان يحصل العلم به بالالهام او الفيض
او بتعليم معلم من دون شعور النفس
والتوجه اليه اصلا وبعبارة اخرى
ان النفس من مبادي الفطرة تحصل
لها المبادي الاول بعلوم والالهامات
اما في جانب التصورات كتصور الشيء
والموجود والمعدوم واما في جانب التصديقات
كالتصديق بان النقيضين لا يجتمعان
ولا يرتفعان وبالقياس الى شيء واحد
وان الضدين لا يجتمعان في محل واحد
ومثل هذه التصورات والتصديقات

فطريا د

يحصل للنفس حصولا فطريا اى حاصل فى الفطرة
[illegible] من اوائل [illegible] الى نظر وفكر
وتامل وشعور وتوجه قبل الحصول
اذا عرفت هذا فنقول جميع
الاشياء يكون مشعورا بها للنفس
لانها قد علمت جميع الاشياء بعنوان
الشيئية فيكون جميع الاشياء مشعورا
بها للنفس بهذا العنوان فيصح ان
يقال ان توجه النفس الى الشئ
المطلوب يتوقف على علم سابق
على هذا التوجه وهو العلم الذى يكون
حاصلا فى هذه الفطرة وذلك
العلم لم يتوقف على نظر وفكر وشعور
وتوجه قبل الحصول فظهر ان كل علم
لا يتوقف على توجه النفس والتفاتها
بل قد يحصل بلا سبق توجه نعم كل
علم نظرى يتوقف على سبق توجه
النفس الى المعلوم النظرى قبل حصوله
لان العلم النظرى يحصل بحركتين احديهما
من المطلوب الى المبادى والثانية من المبادى

الى المطلوب

الى المطلوب فظهر مما ذكرنا ان توجه النفس
نحو المجهول المطلق محال لان توجه النفس
الى شئ مسبوق بالعلم به قبل التوجه
اليه قال الثانى التعريف على وجه يستلزم المطلوب
فان قيل بناء على ما ذكره المحشى الشريف من
منع التقريب يلزم على الشارح ان يقول
فلا تقريب بدل قوله فلا يتم التقريب لانه اذا
لم يكن سوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب
فلا يوجد التقريب ولا يتحقق اصلا اجيب
بان كلام الشارح من قبيل ذكر انتفاء اللازم
ليدل على انتفاء الملزوم لان الدليل انما
يكون دليلا اذا كان تاما فاذا لم يكن الدليل
تاما لم يتحقق الدليل فتمامية الدليل
لازمة للدليل ومن نفى اللازم يلزم نفى
الملزوم فاذا انتفى تمامية الدليل فقد نفى
الدليل لان نفى اللازم موجب لنفى الملزوم
ومن هذا القبيل ما يقال فلا يتم الدليل ولا يتم
الدعوى فاذا قيل فلا يتم التقريب فيكون فى حكم
ان يقال فلا تقريب لان التقريب انما يكون
تقريبا اذا كان تاما فالتمامية لازمة فاذا نفى

نماية التقريب فقد نفى التقريب اليه لان
انتفاء اللازم موجب لانتفاء الملزوم وقد
يقال اذا اريد بالتصور التصور بوجه ما في قوله
فلان الشارع في العلم لو لم يتصور اولا ذلك
العلم اي كون الدليل مستلزما لذلك
المدعى وذلك المدعى اعم مما هو مطلوب
في المقام وهو التصور بالرسم لان التصور
بوجه اعم من التصور بالرسم الذي وقع في
مفتتح الكتاب والعام جزء للخاص فكانه
يثبت بالدليل المذكور جزء المدعى الاصلي وهو
التصور بالرسم الذي وقع في مفتتح الكتاب
فيكون في ذلك الدليل تقريب ناقص وان لم
يكن فيه تقريب تام فلاجل ذلك قال الشارح
فلا يتم التقريب ولم يقل فلا تقريب وهذا الوجه انما
يتم بعد تسليم ان التصور بوجه ما ذاتي للتصور
بالرسم كما ان الحيوان ذاتي للانسان وانما قلت
ذلك لان كل ما هو اعم من شيء لا يلزم ان يكون
جزءا له وذاتيا بالقياس اليه كما ان الماشي
اعم من الانسان ولا يكون ذاتيا له واذا لم يثبت
كون التصور بوجه ما ذاتيا للرسم لم يثبت جزئية

اليه ويمكن ان يقال ان التقريب اذا كان
معناه سوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب
فكان مفهومه مركبا من امرين احدهما سوق الدليل
وثانيهما على وجه يستلزم المطلوب وفيما نحن فيه
انتفى بجزء الثاني وتحقق الاول فلم يلزم انتفاء
التقريب بكليته بل بقي جزئية موجودا وهو
سوق الدليل فصح ان يقال فلا يتم التقريب
قال المحشي الشريف والمراد بمفتتح الكلام
اوايل الكتاب هذا اشارة دفع اعتراض
اورد على الشارح وحاصل الاعتراض ان
رسم العلم لم يقع في مفتتح الكلام لان الواقع
في مفتتح الكلام هو تقسيم العلم لا رسم المنطق فلا يصح
قول الشارح اذ المقصود بيان سبب ايراد رسم
العلم في مفتتح الكلام وحاصل الدفع هو ان المراد
بمفتتح الكلام هو اوايل الكتب قبل الشروع في المقصود
وهو الغرض ظاهر موجود في اوايل الكتب قبل
الشروع في المقصود يصدق عليه انه واقع
في مفتتح الكلام بالمعنى الذي ذكرنا قال
المحشي الشريف واجاب عنه اي النظر بعضهم نقل
الا ان المجيب بعد ما مبارك شاه قال المحشي الشريف

اعني التصور بوجه ما لا بخصوصه فان قيل مثل
هذا النظر الذي اورده الشارح والجواب الذي
ذكره المحشي الشريف آتيان على الوجه الذي ذكره
الشارح بقوله فالاولى ان يقال لا بد من تصور
العلم برسمه ليكون الشارع على بصيرة في طلبه اه
ووجه ورود النظر انه ان اراد ان الشروع
على وجه البصيرة يتوقف على رسم ما فمسلم لكن
لا يلزم منه انه لا بد من الرسم الخاص الذي
وقع في مفتتح الكلام فلا يتم التقريب اذ المقصود
بيان سبب ايراد ذلك الرسم الخاص الذي
وقع في مفتتح الكلام وان اراد ان الشروع
على البصيرة لا يحصل الا من ذلك الرسم
الخاص فلا نسلم ان الشارع على البصيرة لو لم يتصور
المنطق بذلك الرسم الخاص لم يحصل له الشروع
على البصيرة لان الشروع على البصيرة انما يتوقف
على رسم ما لا بخصوصه فهذا وجه ورود النظر
ووجه الجواب هو ان الجواب الذي ذكره المحشي الشريف
بقوله واجاب عن هذا النظر بعضهم بتصحيح قول
الشارح رحمه الله اذ اورد النظر المذكور على قوله
والاولى بان يقال ان المراد هو التصور بالرسم

ويتم

ويتم التقريب لانه لما وجب التصور بالرسم ما
لتحصيل الشروع بالبصيرة ولا يمكن تحصيل
الرسم الا في ضمن الرسم المخصوص اختار المصنف
هذا الرسم المخصوص لاستلزامه ما هو الواجب
اعني التصور برسم ما لا بخصوصه فاندفع النظر
وجوابه مخالف لما بين ما ذكره الشارح في قوله والاولى
وبين ما ذكره في الاولى فما وجه اولوية ما ذكره
الشارح بالقياس الى ما ذكره اولا ويمكن
اثبات الاولوية بان يقال ان ما ذكره
الشارح اولى لان الواجب على ما ذكره المستدل
هو التصور بوجه ما فذكر الرسم المخصوص انما هو
لتحصيل ما هو الواجب وهو التصور بوجه ما بهذا
الرسم المخصوص وان كان متضمنا لما هو الواجب
لكن بالواسطة لان التصور بوجه ما اعم من التصور
برسم ما والتصور برسم ما اعم من الرسم
المخصوص فهذا الرسم المخصوص متضمن لما هو الواجب
بواسطة فهي رسم ما لان رسما ما واسطة
بين وجه ما وبين هذا الرسم المخصوص في تحكيم
الاستنباط الى الجنس وذلك الرسم الخاصي
وهو التصور بوجه ما لا الى نوعه وهو التصور برسم ما

بخلاف ما ذكره الشارح فان الجواب على ما ذكره
الشارح هو رسم ما وهذا الرسم المخصوص منقض
لما هو الجواب وهو رسم ما بلا واسطة لان ما هو
اعم من ذلك الرسم الخاص بلا واسطة هو رسم ما
فلم يكن الاحتياج الى نوع ذلك الرسم الخاص
وهو رسم ما لا الى جنسه وهو التصور بوجه ما فيختص
التخلف بما ذكره الشارح قبل قوله وان اراد اكثر
مما ذكره الشارح لان ذكر الشيء لا دائما هو الوا
بغير واسطة او في ذكره لا دائما بواسطة
وبعبارة اخرى ذكر الشيء لا يستلزم نوعه او
جزء ذكره لا يستلزم جنسه بناء على ان
نوع الشيء اقرب اليه من جنسه ويمكن الجواب ايضا
باعتبار الشق الثاني وهو انا نختار ان الشروع
على البصيرة لا يحصل الا من هذا الرسم الخاص بيان
ذلك ان المراد من الشروع على البصيرة لكن الشروع
على البصيرة على اي وجه كان حتى يحصل من
هذا الرسم المخصوص ومن غيره ايضا بل المراد من
الشروع على البصيرة انما هو الشروع على البصيرة المخصوصة
التي تحصل من ذلك الرسم المخصوص ولا يحصل
من غيره لان البصيرة المستفادة من هذا الرسم

المخصوص

المخصوص بصيرة مخصوصة لا تحصل من غير هذا الرسم
فيجوز ان يكون المراد من الشروع على البصيرة هو الشروع
الخاص من الشروع على البصيرة بناء على انه فرد
كامل له رجحان بالنسبة الى ما عداه في
نظر الشارع على البصيرة وحينئذ يتم التقريب بلا
كلفة ولا احتياج الى التزام ترجيح احد المتساويين
على الآخر بمجرد الارادة من غير وجود رجحان
في احدهما دون الآخر على ما ذهب اليه
الاشاعرة تمسكا بقدحي العطشان ورغيفي
الجائع وطريقي الهارب على ما هو معروف
ما هو المشهور ان الله تعالى وما ذكره المحقق الشريف
بقوله لكن الحجة طريقان اه منطبق على مذهب
الاشاعرة وكانه فرض عنده ولهذا ما توجه المحقق
الشريف الى رده وستعلم ان الله تعالى انه فرد و
واعلم ان البصيرة عبارة عن قوة القلب يدرك
بها المعقولات والبصارة عبارة عن قوة
العين يدرك بها المحسوسات قال المحقق الشريف
لكن الحجة له طريقان اي هذا مبني على جواز الترجيح
بلا مرجح وهذه المسئلة مما وقع فيها النزاع بين
الاشاعرة والمعتزلة ان شئت

لتحقيق المقام فاستمع لما يتلى عليك من الكلام
اعلم انه لا نزاع في عدم جواز الترجيح بلا مرجح بمعنى
ان احد طرفي الممكن يترجح على الآخر بلا علة والا
يلزم انسداد باب اثبات الصانع واستوضح
ذلك من كفتي الميزان فانه اذا كانت
الكفتان متساويتين يمتنع ان يترجح احدهما
بنفسها على الآخر بلا علة اصلا فالترجيح بلا مرجح
باطل باتفاق الفريقين بل باتفاق العقلاء
كافة واما الترجيح بلا مرجح فهو محل النزاع بينهما ومعنى
الترجيح بلا مرجح هو ان يرجح الفاعل المختار بمجرد
ارادة احد طرفي المقدور على الآخر من غير
باعث غير نفس الارادة فنفس الارادة مرجحة
وكافية في وقوع احد طرفي المقدور دون
الآخر فذهب الاشاعرة الى جواز الترجيح بلا مرجح
بالمعنى الذي ذكرنا وذهبت المعتزلة وفاقا
للحكماء الى عدم جواز الترجيح بلا مرجح فقالوا
ان نفس الارادة لا تكون كافية بل لا بد من
امر آخر لتعلق الارادة باحد طرفي المقدور
دون الآخر والا يلزم الترجيح بلا مرجح على
ما سيجيء بيانه فالاشاعرة قالوا ان الهارب

الهارب من السبع اذا عرض له طريقان متساويان
في الافضاء الى النجاة منه فانه يختار احدهما
بمجرد ارادته من دون الاحتياج الى انضمام
امر آخر الى نفس الارادة كاعتقاد النفع فيه
دون الآخر فانا نعلم بالضرورة ان ذلك
الهارب بسبب دهشته لا يخطر بباله طلب
مرجح احد الطريقين على الآخر بل لا يخطر بباله
سوى النجاة من السبع فلو فرض انه لا بد
من مرجح احد الطريقين على الآخر ولا يكفي نفس
الارادة في الترجيح فلا بد من انه لو لم
يجد المرجح في الحال لوقف متفكرا فيه حتى
يفترسه السبع وليس فليس وكذا العطشان
اذا كان عنده قدحان من الماء متساويان
في العذوبة والصفاء وغيرهما من الصفات
المرغوبة فانه يختار احدهما بمجرد ارادته من
دون انضمام امر آخر الى نفس الارادة كاعتقاد
النفع فيه دون الآخر فلو فرض انه لا يكفي
نفس الارادة بل لا بد من امر آخر فيلزم حتى انه
لو لم يجد ذلك الامر الآخر لبقي متفكرا في وجدانه
الى ان يموت عطشا وليس فليس وكذلك الجائع

اذا كان عنده رغيفان متساويان في النضج
والصفاء وغيرهما من الصفات المرغوبة فانه انما
يختار احدهما بمجرد الارادة من دون احتياج الى
انضمام امر آخر الى نفس الارادة كاختيار [illegible]
دون الآخر فنقول في انه لا يكفي نفس الارادة في الترجيح
بل لا بد من انضمام امر آخر اليها فيلزم [illegible] انه لو لم
يجد ذلك الامر الآخر يبقى متحيرا في وجدانه الى
ان يموت جوعا وعطشا والموقوف اجابوا عن
هذه الوجوه بان فرض التساوي من جميع الوجوه
بين الشيئين كما يستلزم وقوعه كيف لا التساوي
من جميع الوجوه يستلزم رفع الاثنينية لان الاثنينية
لا يتحقق بدون الفارق فلا بد من وجود الفارق
فذلك الفارق يصير منضما الى الارادة ويكون
مرجحا لتعلق الارادة باحد الشيئين دون الآخر
هذا هو الجواب على الاجمال واما الجواب التفصيلي عن
الامثلة المذكورة فيقال الجواب عن المثال الاول
انه يجوز ان يكون للهارب مرجح غير نفس الارادة
في سلوك احد الطريقين دون الآخر ويكون شاعرا
بذلك المرجح لكن بسبب الدهشة لم يبق المرجح في
حافظته فلاجل ذلك لا يعرف الهارب انه

كان

كان له شعور بالمرجح في حالة الهرب والهم اذا فرض
تساوي الطريقين في النجاة فيختار سلوك الطريق
الذي على اليسار لان القوة في اليمين اكثر فمال في
اليسار والقوي يدفع الضعيف وهو [illegible]
فيصير يدور على عقبه والجواب عن المثال الثاني والثالث
هو انه يختار ما في جانب يمينه على تقدير فرض
تساوي القدحين والرغيفين لان اخذ ما في
جانب اليمين اسهل من اخذ ما في جانب
اليسار لان القوة في اليمين اكثر غالبا من القوة
التي في اليسار والاخذ بالاقوى اسهل من
الاخذ بالاضعف مع كونه ما في اليمين اقرب بالنسبة
الى اليمين والتحقيق ان يقال ان نفس الارادة
لا تكفي لترجيح احد طرفي المقدور على الآخر لان
تعلق الارادة باحد طرفي المقدور دون الآخر
امر حادث ممكن فلا بد له من علة والا لزم
ان يتحقق الامر الممكن بلا باعث وسبب وهو
الترجح بلا مرجح وهذا باطل باتفاق العقلاء فلا بد من
امر باعث لتعلق الارادة باحد المقدورين المتساويين
دون الآخر والا يلزم الترجيح بلا مرجح وهو باطل
بالاتفاق فان قيل يجوز ان يكون علة تعلق الارادة

نفس الارادة فلم يلزم وجود الممكن بلا علة قلت المفروض
ان الارادة صفة مرجحة من شانها ترجيح احد
طرفي المقدور على الآخر والمفروض ايضا ان كل
واحد من طرفي المقدور يصح تعلق الارادة به
كقدحي العطشان ورغيفي الجائع والمفروض ايضا
انه لا يكون لاحد المقدورين رجحان على الآخر
في صحة تعلق الارادة وحينئذ يصح تعلق الارادة بكل واحد
من المقدورين على سبيل البدلية بلا تفاوت
بينهما كما انه يصح تعلق الارادة بهذا المقدور يصح
تعلقها بذلك المقدور ايضا نسبة التعلقين
الى ذات الارادة متساوية فصدور احد التعلقين
دون الآخر بلا وجود رجحان في احدهما دون
الآخر يستلزم رجحان احد المتساويين بلا مرجح
وهو الترجيح بلا مرجح لان المفروض انه لا رجحان
لاحد المقدورين على الآخر مع تقدير صحة تلك
المفروض تعلق الارادة باحد المتساويين دون
الآخر يكون من قبيل حدوث امر ممكن بلا باعث
وسبب فيلزم الترجيح بلا مرجح كما ذكرنا لا يقال
الا يقول لم تعلقت الارادة بهذا المتساوي
دون الآخر مع ان الارادة قد كانت

بحيث

بحيث يصح تعلقها بالمساوي الآخر ايضا على سبيل
البدلية فيلزم حدوث تعلق الارادة بلا مرجح
فيلزم الترجيح بلا مرجح وبالجملة اذا جاز تعلق الارادة
بكل واحد من المقدورين بلا تفاوت بينهما
وبلا رجحان موجود في احدهما دون الآخر فتعلق
الارادة باحدهما دون الآخر يستلزم الترجيح
بلا مرجح لانه يلزم على هذا التقدير رجحان احد
المتساويين على الآخر مع بقاء التساوي
بحاله لان المفروض عدم وجود رجحان احد المتساويين
على الآخر فيلزم رجحان احد المتساويين على الآخر
مع بقاء التساوي وهذا من قبيل رجحان احدى
كفتي الميزان على الاخرى مع بقاء التساوي بحاله
وهو الترجيح بلا مرجح والحاصل ان التساوي بين الشيئين
في الخارج لا يجتمع مع رجحان احد المتساويين
على الآخر مع بقاء التساوي بحاله واما اذا كانت
نفس الارادة مرجحة من غير احتياج الى امر آخر
يلزم ان يكون نفس الارادة علة كافية لتعلقها باحد
المتساويين دون الآخر فيلزم ان يكون الارادة
علة تامة لذلك التعلق والمعلول لا يتخلف عن العلة
التامة فيلزم ان يكون تعلق الارادة باحد المتساويين

المعين واجبا واذا كان احد المتساويين بحيث
يجب تعلق الارادة به لزم خلاف المفروض لان الفرض
انه يصح تعلق الارادة بكل واحد من المقدورين
المتساويين بلا تفاوت بينهما وبلا رجحان موجب
في احدهما دون الآخر فيلزم ان يكون نسبة تعلق
الارادة بكل واحد من المقدورين على السواء واذا
كانت ذات الارادة كافية في تعلق الارادة
باحد المقدورين دون الآخر يلزم ان لا تكون نسبة
تعلق الارادة بكل واحد من المقدورين على
السواء فيلزم خلاف المفروض وانما قلنا ذلك لان
ذات الارادة اذا كانت كافية في تعلق
الارادة باحد المقدورين فلا بد ان يكون
لها خصوصية بذلك المقدور دون الآخر لان كل
علة لها خصوصية بالقياس الى معلولها والا توجد
تلك الخصوصية بالقياس الى غير ذلك المعلول
وتكون تلك الخصوصية مرجحة لصدور ذلك المعلول
دون غيره عنها فلا تكون نسبة العلة الى المقدورين
المتساويين على السواء فيلزم خلاف المفروض لان
المفروض ان نسبة العلة الى المقدورين المتساويين
على السواء كما صرح المصنف به في نفي الايجاب

فظهر

فظهر مما ذكرنا انه لا يصح القول بكون نفس الارادة
كافية في تعلق الارادة باحد المقدورين
المتساويين بل صح القول بان المقدورين متساويان
في صحة تعلق الارادة بكل واحد على سبيل البدلية
من غير رجحان موجب في احدهما دون الآخر
فلا بد من انضمام امر الى الارادة مثل
اعتقاد النفع في احدهما دون الآخر او اكثرية
النفع في احدهما دون الآخر وكون احدهما اسهل
بالقياس الى الفاعل او كون احدهما اقرب بالقياس
اليه وهكذا الى غير ذلك من المرجحات لئلا يلزم
الترجيح بلا مرجح ويعين احد المقدورين بواحد من تلك
المرجحات مثلا لتعلق الارادة دون الآخر
فيكون تعلق الارادة امرا حادثا بواحد من تلك
المرجحات فيكون وجه واحد من تلك المرجحات
في احد المقدورين دون الآخر مرجحا لتعلق الارادة
به دون الآخر فلا يلزم الترجيح بلا مرجح بخلاف
ما ذكره الاشاعرة من الترجيح بلا مرجح فانه
مستلزم للترجيح بلا مرجح على ما عرفت مفصلا
فان قلت لم يرد على الاشاعرة الترجيح بلا
مرجح لان الترجيح بلا مرجح موجود فيه بلا علة

وفيما نحن فيه لم يلزم وجود شيء بلا علة لان تعلق
الارادة باحد المقدورين دون الاخر وجوده
وهي نفس الارادة فلم يلزم وجود شيء بلا علة قلت
قد ذكرنا مرارا ان المؤدي هو ان ذات الارادة
كما انها يصح ان تكون علة للتعلق بهذا المقدور
كذلك يصح ان يكون علة للتعلق بذلك المقدور
بلا وجه تفاوت ورجحان في احد التعلقين دون
الاخر كقدحي العطشان ورغيفي الجائع فنسبة
التعلقين الى ذات الارادة متساوية وليس
في احدهما رجحان بالقياس الى الاخر ليكون ذلك
الرجحان مصححا لحدوث احد التعلقين دون الاخر
واذا كانت نسبة التعلقين الى ذات الارادة
على السواء تكون نسبة ذات الارادة ايضا
الى التعلقين على السواء لان المؤدي ان قدحي
العطشان ورغيفي الجائع كونهما متساويين
عند العطشان والجائع وليس في نظرهما تفاوت
اصلا بين القدحين والرغيفين فتكون نسبة
ذات الارادة الى التعلق بكل واحد منهما
بطريق البدلية على السوية فحدوث تعلق الارادة
باحد المقدورين دون حدوث تعلق الاخر

الاخر فيه كون نسبة الارادة الى التعلقين على السواء
يكون من قبيل رجحان احد المتساويين على الاخر
بلا وجه مرجح وهو عين الترجح بلا مرجح فالترجح بلا مرجح
مستلزم للترجيح بلا مرجح وقد يقال من جانب
الاشاعرة انا نختار ان تعلق الارادة باحد
المقدورين المتساويين دون الاخر لا يكون
بدون مرجح بل المرجح هو تعلق اخر سابق على ذلك
التعلق وذلك على تعلق اخر وهلم جرا الى غير
النهاية فيلزم التسلسل لكن مثل هذا التسلسل ليس
محالا لانه تسلسل في الامور الاعتبارية التي
لا وجود لها في الخارج وفيه نظر اما اولا فلان هذا
الجواب من قبل الاشاعرة لا يوافق مذهبهم
لانهم يقولون بان ذات ارادة المريد كافية
في الترجيح ولا يحتاج الفاعل المختار عندهم في ترجيح
احد مقدوريه المتساويين كقدحي العطشان
ورغيفي الجائع على الاخر الى غير ذات الارادة
فارتكاب مرجح اخر غير ذات الارادة لا يكون
موافقا لمذهبهم واما ثانيا فلان التسلسل المذكور
تسلسل في جانب العلة فلا بد من وجود جميع
التعلقات المتسلسلة الغير المتناهية بالفعل

وجوب تعلق الحالات اليومي مثلا والالتزام وجود
المعلول بدون العلة موهوما في وكذا التعلقات
امور اعتبارية غير موجودة في الخارج لا يقرنا
لانها ليست كالقيامات الاقوال بل هي امور متحققة
بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار معتبر وفرض فارض
والامور النفس الامرية نظيرة للامور الخارجية في
ترتب الاحكام لانه كما ان احكام الامور الخارجية
ثابتة لها بلا مدخلية فرض فارض واعتبار معتبر
كذلك الامور النفس الامرية احكامها ثابتة لها
بلا مدخلية فرض فارض واعتبار معتبر واما ثانيا
فلانا نعلم بالضرورة انا متى اردنا احداث امر
مقدور لنا فلا نحتاج في ذلك الاحداث الا الى
تصور ذلك الامر والتصديق بفائدة ملائمة
لنا حتى ينبعث الشوق اليه ويتعلق به الارادة
فالتصور والتصديق المذكوران كافيان
في احداث ذلك الامر المراد وتعلق الارادة
به فلحدوث تعلق الارادة علة موجودة هي ترتب
الفائدة الملائمة على ذلك الامر المقدور لنا
وهذا القدر من الترجيح كاف في حدوث تعلق الارادة
به ولا يحتاج الى تعلق آخر اصلا فضلا عن

التعلقات

عن التعلقات المتسلسلة الغير المتناهية بالفعل
فاتضح الحق الصريح وامتناع الشروع
بدونه مطلقا بمعنى ان الوجه السابق وهو انه اريد
من تصور العلم التصور بوجه ما لان الشروع في
العلم مطلقا سواء كان على طريق البصيرة او لا
ممتنع بدون التصور بوجه ما والوجه الذي ذكره
الشارح بقوله والاولى ان يحمل على ان الشروع فيما
وهو الشروع بطريق البصيرة موقوف على تصور العلم
بالرسم وممتنع بدون التصور بالرسم لا لان الشروع
مطلقا سواء كان بطريق البصيرة او لا ممتنع بدون
التصور بالرسم كما في الوجه الاول فكلام السيد
الشريف لتحقيق المقام فان قيل تصور المقدمة مما
يتوقف عليه الشروع ظاهره انه يتوقف عليه اصل الشروع
لا انه يتوقف عليه الشروع بالبصيرة قلت
ما يتوقف عليه الشروع بحسب المفهوم شامل للشروع
بالبصيرة ايضا لانه فرد مما يتوقف عليه الشروع
ثم المتبادر الشايع مما يتوقف عليه الشروع
هو ان يكون مما يتوقف عليه اصل الشروع
يعني انه لولاه لامتنع كالتصور بوجه ما
والتصديق بفائدة ما لان الشروع فعل

اختياريتين والفاعل المختار لا بد له من تصور
فعله الاختياري بوجه ما والتصديق بفائدة ما
على ما سيجي تفصيله ان شاء الله تعالى قال المحقق الشريف
اراد به ان من تصور النحو مثلا اي الوجهي فهذا
الكلام توجيه ما ذكره الشارح بقوله فيقف
على جميع مسائله اجمالا لانه يرد بحسب الظاهر على
ما ذكره الشارح ان من تصور العلم برسمه
لا يحصل مسائله عنده لا اجمالا ولا تفصيلا لان
المسائل من المطالب التصديقية التي التصديقات
لا من التصورات فكيف يصح ان يقال ان التصور
العلم بالرسم يحصل له مسائله اجمالا فاراد
المحقق الشريف توجيه كلام الشارح بحيث يندفع
عنه الايراد حاصل التوجيه ان مراد الشارح
ليس انه تحصل مسائل العلم بتصوره برسمه
بل مراده ان تصور العلم برسمه تحصل عنده
بسبب هذا التصور مقدمة كلية يتمكن ويقدر
باستعانة تلك المقدمة على معرفة مسائل
ذلك العلم فيصير بسبب تلك المقدمة قريب
المعرفة وقريب الحصول توقف على المسائل لانه
يعرف المسائل ويقف عليها بالفعل كيف

كلام

فيكون كلام الشارح من قبيل مجاز المشارفة قال
المحقق الشريف حصل عنده مقدمة كلية هي ان كل
مسئلة من مسائل النحو لها مدخل في تلك المعرفة
واعترض عليه بان تلك المقدمة لا حاصل لها في تعريف
النحو ليست هي المقدمة التي يحتاج اليها لتحصيل العلم
المقدمة التي يحتاج في القياس هي عكس
تلك المقدمة لا حاصلة من التعريف والصواب
ان يقال حصل عنده مقدمة كلية هي ان
كل مسئلة لها مدخل في معرفة اعراب الكلم
وبنائها يكون من النحو فيجعل هذه المقدمة الكلية
كبرى الضرب الصغرى سهلة الحصول فيحصل قياس منتج
للمطلوب بان يقال هذه المسئلة لها مدخل
في معرفة اعراب الكلم وبنائها وكل مسئلة كذلك
فهي من النحو فهذه المسئلة من النحو فالمقدمة
الكلية المستعملة في القياس ليست ما ذكره
المحقق الشريف بل هي عكس ما ذكره واجيب عن
الاعتراض المذكور بارتكاب تكلف بان رد
في الكلام وهو ان قوله من مسائل النحو خبر لقوله
كل مسئلة لا صفة له وقوله لها مدخل في تلك
المعرفة حال من ضمير الخبر وتقدير الكلام ح هكذا كل مسئلة

هو انه معتبر المساواة بين المعرِّف والمعرَّف فاذا
عرف الانسان بانه حيوان ضاحك يحصل
مقدمتان كليتان احديهما كل انسان حيوان
ضاحك وثانيهما عكس نحو المقدمة الكلية وهي
كل حيوان ضاحك انسان بناء على اعتبار
المساواة بين المعرِّف والمعرَّف والقرينة على
ان مراد المحشي التعريف ما ذكرناه من الجواب هو
انه قال تمكن بذلك ولم يقل تمكن بتلك
بدل قوله بذلك وقوله بذلك اشارة الى
التعريف يعني ان التعريف المذكور صار سببا
للتمكن المذكور لا ان المقدمة الكلية صارت
سببا للتمكن لان المقدمة الكلية المذكورة
في القياس مستندة الى التعريف المذكور وحاصلة
منه فسبب التمكن المذكور حقيقة هو التعريف
فظهر من قوله تمكن بذلك ان المقدمة المأخوذة
في القياس مستندة الى التعريف وحاصلة منه
لانه قال تمكن بذلك اشارة الى التعريف
ولم يقل تمكن بتلك اشارة الى المقدمة
الكلية المأخوذة في القياس ولا يخفى
ان هذه المقدمة كما لا يخفى بالقريحة فظهر ما

كان بينه من مسائل النحو ما ذكره المجيب بكون المقدمة حاصلة
في معرفة اعراب الكلم وبنائها وعلى هذا التوجيه
ترجع المقدمة الكلية التي ذكرها المحشي التعريف
الى المقدمة الكلية التي ذكرها المعترض واندفع
التخالف بينهما وثبت جريان اطلاق
العبارة التي ذكرها المحشي التعريف واما المعتبر
الذي ذكره المجيب بينهما من قبيل الالغاز في
الكلام وهو خارج عن طور المحشي التعريف لانه قد
اشتهر فيما بين القوم بحسن التقرير واوضح
البيان ويمكن في جواب الاعتراض المذكور
ان يقال انه اشار الى ان من عرف النحو
بانه علم باصول تعرف بها احوال اواخر الكلم
من حيث الاعراب والبناء يحصل له مقدمتان
كليتان لا مقدمة كلية واحدة فقط احديهما
كل مسئلة من مسائل النحو له مدخل في معرفة الاعراب
والبناء وثانيهما عكس تلك المقدمة التي هي كلية
ايضا ثم ان المقدمة الكلية التي هي الاصل صريحا
واشار الى المقدمة الكلية التي هي العكس في ضمن
القياس الذي ذكره ووجه انعكاس
الموجبة الكلية الى الموجبة الكلية فيما نحن فيه

ذكرنا انه يمكن الاستفادة من كلام المحقق الشريف
ان التعريف المذكور يحصل منه مقدمتان كليتان
على ما عرفت شرحها وفايده الاشارة الى
المقدمتين الكليتين هي التنبيه على ان العلم الاجمالي
بجميع مسائل النحو والوقوف عليها اجمالا لتحصيل
كل واحد من تينك المقدمتين لان احديهما تعطي
لانه اذا حصل عنده مقدمة كلية اي ان كل مسئلة
من مسائل النحو لها مدخل في معرفة الاعراب
والبناء فقد حصل له العلم بجميع مسائل النحو من
هذا الوجه لان مسائل النحو صارت معلومة
عنده بهذا الوجه الذي هو التعريف بالرسم
والتعريف بالرسم هو التعريف بالخاصة فقد حصل
معرفة مسائل النحو بخاصتها واذا علم الشيء
بخاصته يصدق ان ذلك الشيء صار معلوما
في الجملة ولا يبعد في هذا العلم ان يحصل
العلم بجميع مسائل النحو من هذا الوجه وهو
ان يجعل عكس المقدمة الكلية المذكورة ويجعل
كبرى القياس الذي ذكره المحقق الشريف للاشارة
الى العلم الاجمالي من هذين الوجهين
التصديقي ذكر المقدمتين الكليتين اي حاصلة

مراده

من التعريف المذكور احدهما صريحا والاخرى في
ضمن القياس المذكور في كلامه فانظر الى اول
الكلام ليظهر لك كيف يطلع تحقيق المقام
قال المحقق الشريف حصل له العلم بكل مسئلة
اي حصل له العلم بالفعل لان ذلك باطل
بل الحاصل له هو الاستعداد والتمكن القريب
من الفعل بها باعتبار علمي التصديق
اللذين يحصلان من المقدمتين الكليتين اللتين
ذكرهما المحقق الشريف وتحصيل التمكن والاستعداد له
من التصور بالرسم ايضا وهو العلم بالخاصة
واما القول بان العلم بالفعل حاصل من التصور
بالرسم لانه علم كل مسئلة بالخاصة فمجملا
فليس بشيء لان المراد العلم التفصيلي بكل مسئلة
مسئلة وهو لم يثبت بالقياس الى جميع المسائل
مفصلا لا تصورا ولا تصديقا فيكون حصول
العلم التصديقي والتصوري بالقياس الى جميع المسائل
حاصلا بالقوة القريبة من الفعل لا بالفعل
قال المحقق الشريف فلا بد ان يعلم اولا
ان له ذلك العلم فايدة قال صدر المحققين
فيه بحث اذ الشروع في العلم عبارة عن

لتحصيل بعض اجزائه فيتوقف على التصديق بفائدة
ذلك البعض لا على التصديق بفائدة العلم
اذ من الجائز ان نصدق بفائدة مسئلة
وتحصيلها ولا يخطر ببالنا العلم الذي هي
المسئلة منه فضلا عن ان نصدق بفائدته
وما بين في الحكم لا يقتضي سوى ما ذكرنا اذ الفعل
بالحقيقة هو تحصيل الجزء المحصل لا الكل فاذا
توقف الفعل الاختياري على التصديق
بفائدة متعلق ذلك الفعل كان ذلك الفعل
متوقفا على التصديق بفائدة جزء العلم لا على
التصديق بفائدة العلم انتهى كلامه مع ادنى
تغيير ههنا عرفت مما سبق وجه دفع هذا البحث
فنقول باعادة ما قدمنا ان الفاعل المختار
لا بد ان يتصور فعله الاختياري اولا بما هو
جزئي لان الكلي موجود بوجود الجزئي ولا يحصل
الكليات موجودة متمايزة عن الافراد فالكلي
من حيث انه كلي لا يمكن صدوره عن الفاعل المختار
والفعل الكلي من حيث انه كلي لا يمكن وجوده الا
في ضمن افراده ونسبة الكلي الى جميع جزئياته سواء
فالتحقق في ضمن فرد دون اخر ترجيح بلا مرجح

فظهر

فظهر مما ذكرنا ان الفاعل المختار لا بد ان يتصور فعله
على الوجه الجزئي وظهر ايضا ان الفاعل المختار
لا يتصور بدون ان يسبق التصور عليه لان توجه
النفس الى اصدار شيء بالاختيار والارادة
انما يكون بعد العلم به وبعد اعتقاد نفع محقق
لينبعث منها الشوق الى تحصيله كما ستعرف
ما هو التحقيق المحقق عن قريب ان شاء الله تعالى وكذلك لا بد
ان يعتقد لذلك الفعل الاختياري فائدة
مخصوصة بذلك الفعل لانها لو لم تكن مخصوصة به
بل يكون مشتركة بينه وبين غيره لزم صدور ذلك
الفعل دون غيره مع كون الفائدة مشتركة
بينهما بلا تفاوت الترجيح بلا مرجح وقد عرفت
بطلانه فلا بد ان يكون الفائدة مختصة به لينبعث
منها الشوق وتتعلق الارادة بذلك الفعل
ويصير موجودا اما مثال فائدة الجلوس مشتركة بين
جميع افراد الكرسي فاذا اوجد المختار بارادته
واختياره فردا من الكرسي لزم الترجيح بلا مرجح
لتساوي الفائدة بينه وبين غيره قلت الفائدة
المشتركة بين افراد الكرسي بلا تفاوت فيها هي
فائدة طبيعة الجلوس لا اي الجلوس

فما يثبت بحسب ويه بين افراد الكثير من حيث
مختلف بالقياس اليها فيجوز ان يعتقد الفاعل
المختار في تحصيل امر خاص نحوا خاصا من
الجلوس يكون ذلك النحو الخاص من الجلوس
مناسبا له بحسب مقتضى الوقت بحيث لا يتحقق
ذلك النحو الخاص في غيره من افراد الجلوس فلم يلزم
الترجيح بلا مرجح لوجود الرجحان بحسب اعتقاد
الفاعل المختار وهذا القدر كاف في الترجيح
لان المعتبر في الترجيح ما هو مرجح في نظر الفاعل
المختار سواء كان مرجحا بحسب نفس الامر
او لا لان كلا من جانبيه متساويان فانه
قيل اذا فرض ان اراد الشخص ركوب فرس ما
ولا يكون ركوب فرد من الفرس بخصوصه مطلوبا
عنده لان مقصوده اصل الركوب وهو حاصل
في ضمن اي ركوب اتفق وفرض ايضا ذلك ان عنده
افراد من الفرس وركب واحدا منها في هذه
ان يفعل الفاعل المختار فعلا لا يكون له رجحان
بالنسبة الى غيره لان غرضه يحصل من ركوب
غيره المفروض انه مقصوده هو في الركوب
دون غيره ترجيح بلا مرجح ومع ذلك يكون

واقعا

واقعا فلو لم يكن الترجيح بلا مرجح ممكنا لما جاز
وقوعه والمفروض انه واقع والوقوع دليل
الامكان لان المحال ليس بواقع قلت
هذا النقض راجع الى ما ذكرنا في حاشية الكتاب
وهو العطشان والرغيفين الخائف وقد عرفت
الجواب هناك بحيث يمكن استنباط جواب
ما نحن فيه الا بان يقال انا سلمنا ان
ذلك الشخص لم يكن مطلوبه ركوب فرس ما لا
بخصوصه لكن اختياره ركوب فرس مخصوص
من بين الامور الخارجية لكون الفرس المخصوص
قريبا منه او صيرورة اكبر الى غير ذلك من الامور
التي لها مدخل في الترجيح وما يجلب الامور الخارجية
المرجحة صارت سببا لركوب فرس مخصوص
وان لم يتحقق قصده الى الخصوصية
اولا فعلى الحي الزلف فائدة قال اعلم
ان يكون معتقدا بها اولا وعلم ان لم يحصل
مترتبة عليه او لا بد ان الاقتصار على الفائدة
ما لا بد منه لحصول الشروع لكن قد عرفت فيما
سبق انه لا بد من الاقتصار على الفائدة المخفية
به والا لا ينبعث الشوق الى تحصيله الا ان

ان كل موضع يتحقق فيه انتفاء الاقسام بالفائدة
والمنفعة يتحقق فيه انتفاء الفائدة ما ايضًا
لان كل موضع يتحقق فيه الخاص يتحقق العام
الذي هو اعم من الخاص لكن يستصح المحشي التزييف
بانه لا بد من انتفاء الفائدة المترتبة على ذلك
العلم لانه لا بد ان يكون تلك الفائدة مترتبة
عليه اولا فيلزم التدافع بين كلاميه الا ان يقال
ان غرض المحشي من التزييف ليس ان انتفاء الاقسام بفائدة
كاف لصدور الفعل عن الفاعل المختار بل ما يفهم
من كلامه هو انه لا بد منه ولا ينافي هذا كون
الامر الاخر ايضا لا بد منه لانه يجوز ان يكون الامور
الكثيرة موقوفا عليها بالقياس الى امر واحد وانما
لم يقل اولا انه لا بد من انتفاء فائدة مخصصة
لذلك الفعل ومترتبة عليه لان غرضه
بيان المقام بحيث يفهم منه اشارة الى اقسام
البعث بعث الفاعل المختار وانما ينبعث
منه الشوق الى فعله الاختياري اذا كان فعله
بريئًا من اقسام البعث لجيب اعتقاده والا لم
ينبعث شوقه الى فعله الاختياري فلا يصدر
فعله الاختياري عنه الا بعد ارتفاع اقسام

البعث لجيب اعتقاده فلهذا اختار بيانا متضمنا
لذكر اقسام البعث الذي كان متضمنا لافادة
المطلوب وهو ان الترجيح في العلم لما كان فعلا
اختياريا فلا بد من انتفاء الفائدة المترتبة
عليه بحيث يتضح منه اقسام البعث والحاصل
ان يقول انه لا بد من الترجيح فعلا اختياريا
الا ارتفاع البعث الحقيقي عنه واما ارتفاع
البعث الوقتي والبعث في نظره فليس ارتفاع
التي منهما لازما في الفعل الاختياري لان
البعث الوقتي والبعث في نظره قد يتحققان في
بعض المختارين فكيف يصح الحكم بانه لا بد
في الفعل الاختياري من ارتفاع جميع اقسام
البعث ويمكن ان يقال الا قول المحشي الترديد
وحاصل كلامه ان الترجيح قسمان احدهما
اصل الترجيح وثانيهما الترجيح بالبصيرة فارتفاع
البعث الحقيقي معتبر في تحقق اصل الترجيح
الاختياري لان الفاعل المختار لا يفعل
بارادته واختياره الا ما هو متضمن لفائدة
ما لجيب اعتقاده او ظنه واما ارتفاع البعث
الوقتي والبعث في نظره فهما معتبران في تحقق

الترجيح بالمرة لا في تحقق اصل الترجيح والى
ما ذكرنا مفصلا اشار المحشي بقوله اما
ان يعلم ان له لذلك الفعل فائدة ما فقد اشار
الى ان ما هو الواجب لاصل الترجيح الاختياري
انما هو اعتقاد الفاعل بفائدة ما فلا يلزم العبث
الحقيقي وما ذكره بعد ذلك اشارة الى ما هو
واجب للترجيح بالمرة لا لاصل الترجيح
فان صدور الفعل المختار عبثا لا ينبعث منه الشوق
الى الايجاد بغير الاختياري الا بعد
اعتقاد انتفاء جميع اقسام العبث
عن فعله فيكون اعتقاد انتفاء جميع
اقسام العبث ضروريا للترجيح الاختياري
لا ان اعتقاد فائدة ما كافية للترجيح
الاختياري قلت ان اريد ان اعتقاد
انتفاء جميع اقسام العبث ضروري للترجيح
على وجه المرة فهو مسلم وان اريد ان اعتقاد
انتفاء جميع اقسام العبث ضروري
لاصل الترجيح الاختياري فهو غير مسلم
كيف لا والعبث العرفي والعبث في نظره
ثابتان في افعال بعض المختارين بعرف

المقام

في المقام شيء وهو ان الفاعل المختار لو علم ان فعله
الاختياري عبث عرفا او عبث في نظره فمع
تحقق هذا العلم لا ينبعث منه الشوق الى فعله ولا
يقدم عليه فلا بد ان يرتفع في نظره ويجب اعتقاده
او ظنه اقسام العبث عن فعله سواء كان اعتقاده
او ظنه مطابقا للواقع او لا كان المعتبر في فائدة
ما انما هو يجب اعتقاده او ظنه سواء كان مطابقا
للواقع او لا وبالجملة المعتبر في اصل الفائدة
او نحو الفائدة انما هو يجب اعتقاد الفاعل المختار
او ظنه سواء كان اعتقاده او ظنه موافقا
لما هو في نفس الامر او لا واذا كان الامر كذلك
فلا بد لتحقق اصل الترجيح من انتفاء اقسام العبث
وما ذكره من وجود العبث العرفي او العبث
في نظره في افعال بعض المختارين فهو ممنوع
لان بعض المختارين لا يعتقد او لا يظن ان فعله
عبث عرفي او في نظره ثم مع وجود هذا
الاعتقاد يقدم على فعله بل العبث العرفي
او في نظره يلزم من فعله من حيث لا يدري لانه
لو علم ان فعله عبث عرفي او في نظره لم ينبعث
منه الشوق الى فعله ولم يقدم على فعله ثم

تقدم

دفعه بانه يمكن انا نسلم ان المختار او العالم
بفعله يكون عبثا عرفا او في نظره مع تحقق هذا العلم
لا ينبعث منه شوق الى فعله ولا يتقدم عليه لكن
ليس الكلام فيه بل الكلام انما هو في الامور التي
يجب تقدمها على الفعل الاختياري فلا نزاع ان
يكون متقدما على الفعل الاختياري انما هو
تصور ذلك الفعل واعتقاد نفع ذلك
الفعل او ضرر نفعه سواء كان الاعتقاد مطابقا او
موافقا للواقع او لا واما غير ذلك العلمين
فليس بضروري ان يتقدم على ذلك الفعل
لتحقق اصل الشروع واما ارتفاع العبث
الحقيقي والعبث في نظره فكل منهما امر ثبوت
عنه وجودا وعدما بالقياس الى تحقق
اصل الشروع الاختياري فان الفاعل
المختار اذا تصور فعله واعتقد فيه نفعا
او ضررا فانه يكفي هذا العلمان في انبعاث الشوق
اليه والاقدام عليه ولا يتوقف اصل
الشروع الى غير هذين العلمين نعم لو وجد العلم
بالموانع مع وجود هذين العلمين لم يقدم على
فعله كالعلم بان ذلك الفعل عبث في ما

او عبث في نظره

او عبث في نظره او غيرهما من الموانع فالعلم
عبث عرفا او عبث في نظره من قبيل العلم
بالمانع كسائر الموانع لا انهما امران يتوقف
عليهما اصل الشروع الاختياري لان
الفاعل المختار لا يجب ان يعلم جميع
موانع فعله قبل الشروع نعم لو وجد
العلم بالمانع ترك فعله ولم يقدم عليه فان قيل
ان الفاعل المختار الجزئي لا يفعل الا فعلا
جزئيا فلا بد ان يتصور ذلك الفعل الجزئي
على الوجه الجزئي ولهذا اثبتوا في الفلكيات
لعلمه بالكليات نفسا منطبعة كالخيال لم لا
لتصور الاوضاع الجزئية بخصوصها فان الكلي
مهما عين الفوس ... حيث لا يتشخص
لم يوجد لان الوجود الخارجي للكلي حين كونه متوقف
على المقوم ... الخلوط ... بل هو وجود الافراد
والمتشخصات ... منتشرا
فانتشخص والوجود الخارجي الا للافراد من ... ان
وسائرها ... فالكلي ... وجود الخارج
... ان يحتج له الافراد وامثاله
وتعينها ... حقيقا كالمركبات

لحقيقة فلم يكن كلما شبهما والا لم يكن منفكا عن الفرد
لان الكلي اذا تعين بفرد منه ونسبته الى جميع
الجزئيات على السوية فتصور المختار فعله على الوجه الكلي دون
جزئي لا يكفي في صدور فرد مخصوص عنه لان نسبة الكلي
الى جميع جزئياته على السوية فصدور فرد مخصوص
من ذلك الكلي دون فرد آخر منه عن المختار يستلزم
الترجيح بلا مرجح وهو باطل فلا بد من تصور فرد مخصوص
اجمالا على غيره ليصح صدوره منه لان غيره [illegible]
الترجيح بلا مرجح وكذلك لا بد من تصور فائدة
مخصوصة من ذلك الفعل لان تصور فائدة
[illegible] بالفائدة الكلية والكلي لا بد ان
يكون نسبته الى جميع الجزئيات على السوية ولا يمكن
توجه الشوق الى شيء مخصوص ما لم يقصد به فائدة
مخصوصة لانه لو لم يكن الفائدة مخصوصة به بل تكون
مشتركة بينه وبين غيره فيقتضي صدوره الشيء الذي لم
الفائدة المشتركة دون غيره مما هذه الفائدة
المشتركة يلزم منه الترجيح بلا مرجح قلت لا نزاع
في ان الفاعل المختار لا يفعل الافعال جزئيا
ولا نزاع ايضا في انه لا بد من سبق تصور ذلك
الفعل الذي يريد ايجاده لكن النزاع في انه هل

تصور

تصوّر بوجه ما اي على الوجه الكلي او لا بد من تصوره بخصوصه اي على
وجه جزئية مخصوص [illegible] لان الفاعل المختار طالب لا محالة
فعل ما لا بد له من تصور ذلك الفعل اولا لئلا يلزم طلب
المجهول المطلق ولانه فاسد وطلب المجهول المطلق
يكفي التصور بوجه ما اي على الوجه الكلي الصادق عليه
وعلى غيره ولا يلزم لدفع ذلك الفساد التصور بخصوصه اي
على الوجه الجزئي بحيث لا يصدق على غيره ما ذكره لكن
انما افاد وجوب سبق التصور بوجه ما لا سبق
التصور بخصوصه وما ذكره المستدل من انه لو لم
يتصور بخصوصه بل تصور فعله على الوجه الكلي الصادق على
ذلك الفعل وغيره يلزم الترجيح بلا مرجح لان نسبة
الكلي الى جميع جزئياته على السوية فصدور فرد مخصوص
من ذلك الكلي دون فرد آخر منه عن الفاعل المختار موجب
للترجيح بلا مرجح فهو ممنوع لانا نقول في جوابه ان الترجيح
بلا مرجح انما يلزم على تقدير ان لا يكون لذلك الفرد مرجح
خارج [illegible] الا بوجه مرجح لذلك الفرد دون غيره [illegible]
ان يتحقق في الفرد بالخصوص لان غيره [illegible] ان
[illegible] نسبتها الى جميع افرادها على السوية
ومع ذلك يتحقق في فرد منه دون فرد آخر لتحقق
مرجحات في الفرد المخصوص دون غيره مثل [illegible]

حراة اذا اراد الشخص ركوب فرس ما وكان عنده
افراد من الفرس ومع ذلك يتحقق ركوب فرس معين
لتحقق الرجحان في هذا الفرد دون غيره ولا يلزم
الترجيح بلا مرجح على ما عرفت مرزوقا فيما سبق الجواب
الذي ذكرنا جواب عن مادة المستدل الذي يقول
لانه لو لم تكن الفائدة مختصة به بل تكون مشتركة بينه
وبين غيره ففي صدور هذا الفرد الاول لهذه الفائدة
المشتركة دون غيره مع انه هذه الفائدة المشتركة يلزم
الترجيح بلا مرجح وتقرير الجواب ان الترجيح بلا مرجح انما
يلزم على تقدير عدم تحقق المرجح لذلك الفرد الصادر
فيجوز ان يتحقق المرجح لذلك الفرد من الخارج دون غيره
فلهذا تحقق هذا الفرد دون الفرد الاخر له بهذه الفائدة
الفلانية لوجود ما يقتضيه دون الآخر لوجود مرجح دون
فرد آخر لعدم وجود مرجح ليس بعزيز وبالجملة
التساوي بالاعتبار لا ينافي الترجيح من وجه آخر
كما ان الممكن متساوي النسبة الى الوجود والعدم بالنظر
الى ذاته ومع ذلك قد يترجح الوجود بوجود المرجحات
الخارجة وقد يترجح العدم من عدم تحقق علة الوجود
لان عدم المعلول مستند الى عدم العلة كما ان
وجوده مستند الى وجود العلة نظرا لما ذكرنا ان الفاعل

المختار

المختار من حيث انه فاعل مختار يكفي له في توجهه
الى احداث فعل اختياري له ان يتصور ذلك
الفعل اولا بوجه ما ولا يلزم طلب المجهول المطلق والا
يعتقد لذلك الفعل فائدة ما ولا يلزم العبث المحقق
ولهذا جاز ان يريد زيد مثلا حركة ما لفائدة ما الى
موضع معين ثم يشرع في الحركة وهو لم يتصور حركة
على حد معين من السرعة او البطوء فضلا عن تصور
تلك الحركة على الوجه الجزئي الحقيقي بل هذه الحركة المتعينة
يحدث بعد الشروع في الحركة لوجود المرجح من خارج وكذلك
لم يعتقد لها من الفائدة فضلا عن الفائدة المخصوصة
المعتد بها المترتبة على تلك الحركة بل تكون الفائدة
بنفس تحقق الاسباب المرجحة من خارج ومثل
هذه الحركة لم يقم برهان على امتناعه فاصل الترجيح
في الفعل الاختياري لا يكون موقوفا على التصور
بوجه ما والاعتقاد بفائدة ما واما الترجيح
وهو الشروع بالبصيرة يكون موقوفا على التصور
بالوجه الجزئي وعلى اعتقاد الفائدة المخصوصة
المعتد بها المترتبة وما كان الشروع بالبصيرة
قد يتحقق من الفاعل المختار فلا بد من اثبات
التخيل او الوهم في الانسان والحيوان لتصور الصور

ثم نقطع النظر عن خصوص المحل [illegible] يعني الفعل [illegible] يلزم ان يعلم [illegible] على العلم الجزئي وان [illegible] الفعل [illegible] ولا يلزم [illegible] على ما [illegible] البرهان [illegible]

الجزئية باعتبار الخيال وتصور المعاني الجزئية باعتبار
الوهم فاثبات الخيال والوهم ليس باعتبار ان اصل
النزوع في الفعل الاختياري موقوف عليهما
بل باعتبار ان النزوع بالبصيرة موقوف عليهما
وكذا اثبات النفس المنطبعة في الفلك انما هو
لاجل ان الفلك افعاله الاختيارية ليس الا
على وجه البصيرة فلا بد من تصور فعله الاختياري على
الوجه الجزئي وكذا لا بد من اعتقاد فائدة مخصوصة
مترتبة على فعله الاختياري فلا بد من اثبات
مدرك الجزئيات في الفلك وهو النفس المنطبعة
في الفلك كالخيال من الانسان فالحكم [illegible]
[illegible] الا ان يكون هناك الفائدة محتاجا اليها
[illegible] ليس موقوفا عليه لاصل النزوع بل هو موقوف
عليه للنزوع بالبصيرة وبالجملة ارتفاع العبث
الحقيقي موقوف على اصل النزوع واما ارتفاع
العبث العرفي وارتفاع العبث في نظره فمما
يتوقف عليهما النزوع بالبصيرة لا اصل
النزوع فاستخرج ما يترتب من الفوائد
التي تترتب على ذلك العلم [illegible] الذي هو موقوف
عليه للنزوع بالبصيرة لا لاصل النزوع على ما عرفت

سابقا

سابقا وسلم ان النزوع بالبصيرة امر مقول بالتشكيك
تتفاوت افراده بالكمال والنقصان قال
الشارح لان قوله النزوع في العلم يتوقف على تصوره الخ
هذا نقل القول بالمعنى لا باللفظ ويفهم من ظاهر كلام
الشارح ان الترديد الذي ذكره الشارح في دليل الناظر
يرجع الى الترديد في المدعى وهو ليس بحسن لان البحث
انما هو على الدليل لا على المدعى فالاولى ان يحمل الشارح
الترديد المذكور واقعا على مقدم الشرطية التي ذكرها
المستدل بقوله لو لم يتصور الكنه العلم لكان طلبا
للمجهول المطلق بان يقال وفيه نظر لانه ان اراد بالتصور
الماخوذ في المقدم التصور بوجه ما فلو سلم الخ
او البحث لانك قد عرفت ان البحث انما يناسب
ان يقع على بعض مقدمات الدليل لا على المدعى قال
الشارح وهو ممنوع اي استلزام عدم التصور
بالكنه عدم التصور بوجه ما ممنوع لما ذكرنا ان بوجه
التصور بوجه ما مع عدم وجه التصور بالكنه عدم
التصور بالكنه لا يكون ملزوما لعدم التصور بوجه ما
ممنوع لما ذكرنا ان وجه التصور بوجه ما مع عدم وجه التصور
بالكنه عدم التصور بالكنه لا يكون ملزوما لعدم التصور
بوجه ما لان انتفاء الاخص لا يوجب انتفاء الاعم [illegible]

قال الشارح رح فلانه لو لم يعلم غاية العلم والغرض
منه ان هذا الدليل لا ينطبق على الدعوى لان بيان الحاجة
اريد التصديق بالغاية او امر آخر فالمدعى هو بيان الحاجة
اي اثبات ان الناس محتاجون الى المنطق للتمييز
بين الفكر الصحيح والفاسد وتقرير الدليل المنطبق
على هذه الدعوى ان يقال فلانه لو لم يعلم الحاجة لا
لو لم يعلم الغاية لان الغاية والحاجة امران متغايران
وعلى تقدير تبديل الغاية بالحاجة ايضا لا ربط بين
قوله فلانه لو لم يعلم الحاجة وبين قوله لكان طلبه عبثا
فلانه لا يلزم من عدم بيان الحاجة ان يكون طلب العلم
عبثا فيكون كلام الشارح رح مختلا قلت اختار
الشارح رح هذا الاسلوب من البيان لكونه اشارة الى
دقيقة هي ان المقصود بالذات من بيان الحاجة
الى المنطق هو اثبات غاية المنطق بالدليل لانه
اذا ثبت ان الناس محتاجون الى المنطق للتمييز بين
الفكر الصحيح وبين الفكر الفاسد ثبت ان فائدة
المنطق هي التمييز المذكور وثبت ان ثمرة [illegible] المنطق
[illegible] عصمة [illegible] عن الخطاء في الفكر فلذلك اشارة الى هذه النقطة
قال فلانه لو لم يعلم غاية العلم والغرض منه ثم قال فلانه
لو لم يبين الحاجة بكلام الشارح رح يؤول الى هذا

على بيان الحاجة التي هي المقصود منه التصديق بغاية المنطق
فلانه لو لم يحصل التصديق بغاية المنطق ولم يعلم غاية
والغرض منه لكان طلبه عبثا اي عبثا عرفيا اذ عبثا
في نظره لا عبثا حقيقيا لان العبث الحقيقي هو ما لا يترتب
عليه فائدة اصلا والشارع في تحصيل علم المنطق
لو لم يعلم الغاية المذكورة في بيان الحاجة يوجد لكن
يكون طالب المنطق لا يلزم ان يكون طلبه عبثا حقيقيا
لانك قد عرفت سابقا ان الموقوف عليه لاصل الشروع
في الفعل الاختياري هو امران احدهما التصور بوجه ما
وثانيهما التصديق بفائدة ما لا الفائدة المعينة
المترتبة على ذلك الفعل الاختياري وهي الفائدة
المذكورة في بيان الحاجة لان التصديق بهذه
الفائدة المخصوصة المذكورة في بيان الحاجة انما
يتوقف عليه الشروع بالبصيرة لا اصل الشروع قال
الشارح رح فلان تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات
واعترض عليه بان تمايز العلوم يحصل بتمايز المحمولات
ايضا لان محمول [illegible] بل كل علم غير محمول مسائل علم آخر
لان محمول مسائل كل علم انما هو حال من احوال موضوع
ذلك العلم لا حال موضوع علم آخر لان حال موضوع
علم لا يذكر الا في ذلك العلم لا في علم آخر فحاصله انه

ولا يلزم عدم الامتياز بين العلمين بمحمول مستقل منه
كل علم عن محمول مستقل علم آخر كما ان موضوع كل علم
غير موضوع علم آخر ولذلك يحصل تمايز العلوم بالغاية
ايضا بل بالنسبة الحكمية ايضا واجيب بان تمايز
العلوم وان كان يمكن ان يحصل من تمايز
المحمولات ايضا الا ان المحمولات من احوال الموضوعات
والمقصود بيان معرفة احوال الموضوعات
فالتمايز بها اي بالموضوعات من المحمولات يرجع الى التمايز
اي حاصله من الموضوعات لان تمايزها تابعة لتمايز
الموضوعات فالمحمولات ليست مستقلة في
افادة التمايز فاعتبار التمايز بحسب الموضوعات
انما هو اعتبار التمايز بحسب الاصل والمتبوع و
اعتبار التمايز بحسب المحمولات انما هو اعتبار التمايز
بحسب الفرع والتابع في افادة التمايز ولا شك
في ان الاصل اولى بالاعتبار دون الفرع
والتابع ايضا حمل المحمول على الموضوع ومعرفة
حال الشيء انما تكون بعد معرفة الشيء فتعيين المحمول
انما يكون بعد تعيين الموضوع فالتميز اي الحاصل بالموضوع
متقدم على التميز الحاصل من المحمول والتميز المتقدم
اولى بالاعتبار من التميز المتاخر فحاصل ما ذكرنا

قالو

قالوا ان تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات وحاصل
ما ذكرنا من الجواب في المحمول يظهر الجواب في الغاية
والنسبة الحكمية ايضا لان النسبة فرع المنتسبين
وهما الموضوع والمحمول كذلك الغاية امر متفرع على
ذي الغاية فالغاية ايضا امر فرعي وقد عرفت ان
الاصل اولى بالاعتبار قال المحقق الشريف
لان المقصود من العلوم بل المقصود من العلوم
المدونة معرفة احوال الاشياء ولما كانت
العلوم متكثرة فلا بد من امتياز بعضها عن بعض
لانه لو لم يتميز بعضها عن بعض آخر لكان
الجميع علما واحدا لا علوما متكثرة والحال ان العلوم
المدونة علوم متغايرة متمايزة فلا بد من امتيازها
بامر وذلك الامر موضوعات العلوم فيكون تمايز
العلوم بحسب تمايز الموضوعات لان كل علم
من تلك العلوم المدونة له موضوع يبحث ذلك
العلم عن حال ذلك الموضوع ولعلم آخر موضوع
آخر يبحث عن احواله ايضا اي لاعتبار تمايز
العلوم قال المحقق الشريف واحد كبدن
الانسان من حيث الصحة والمرض فانه شيء واحد
موضوع لعلم الطب وكالعدد للحساب فانه شيء

واحد موضوع العلم الحساب وكالجسم الطبيعي فانه من حيث
الاشتمال على الصورة النوعية موضوع للعلم الطبيعي
والجسم الطبيعي امر واحد موضوع للعلم الطبيعي وان
اختلف التعريف او اشياء متناسبة كالخط و
السطح والجسم التعليمي المشاركة في اصل المقدار
وطبيعة المقدار جنس لها فتكون تلك الامور
مشاركة في الجنس الذي هو المقدار والخط والسطح
والجسم التعليمي باعتبار التناسب من حيث
المشاركة في الجنس يكون كل واحد منها موضوعا
للعلم الهندسة وكالكتاب والسنة والاجماع فانها
امور متناسبة من حيث ان كل واحد منها
موصل الى حكم شرعي فيكون كل واحد منها
موضوعا لعلم اصول الفقه باعتبار الايصال
الى حكم شرعي والايصال المذكور وصف مشترك
بينها فان اختلف التعريف ولم يستحق
كل واحد منها علما على حدة يعني ليس دليل
على امتناع جعل كل واحد منها علما على حدة فيكون
جعل كل منها علما على حدة امرا غير مستحسن وجعلها
علما واحدا امرا مستحسنا لانك قد عرفت ان امتياز
العلوم انما هو باعتبار الموضوعات فاذا كان

الطائفة

الطايفتان من الاحوال احوال شيء واحد من جهة
واحدة فيكون موضوعهما واحدا واذا كان موضوعهما
واحدا تكونان من مسائل علم واحد بناء على اتحاد
الموضوع فلا يحسن لجعل كل واحد منهما علما على حدة
وان لم يمتنع ذلك لانه يجوز ان يجعل كل باب من
علم علما على حدة بل كل مسئلة الله علما على حدة وكذا
العكس اذا كانت الطايفتان متعلقتين باشياء
متناسبة كالكتاب والسنة والاجماع فانها امور
متناسبة من حيث الايصال الى حكم شرعي فهذه الامور
باعتبار الايصال المذكور يكون كل منها موضوع علم
الاصول فلا يحسن لجعل طائفتين من احوال
الكتاب مثلا علما على حدة وطائفة اخرى
من احوال السنة مثلا علما على حدة بل الحسن
جعل الجميع علما على حدة بناء على اتحاد جهة تلك
الامور في البحث عنها فان اختلف التعريف
واعلم ان الواجب على الشارع في العلم ان تصوره
بوجه ما بواسطة تعريفه مقدمة لبيان توجيه كلام
الشارح على ما يستفاد من قوله فان اختلف التعريف بقوله لم
يتميز العلم المطلوب الذي يبتغى بعد معرفة ما ذكرنا من كلام
الشارح كذا وكذا واعلم ان صدر المدققين قد اعترض

على قول المحقق الشريف واعلم ان الواجب على الشارع في العلم
ان يتصوره بوجه ما لقوله غير مسلم اذ يجوز ان يكون الشروع
في العلم عبارة عن تحصيل بعض اجزائه فالواجب على
الشارع فيه تصور ذلك البعض واما تصور العلم فغير
لازم لجواز ان يحصل مسئلة ولا يخطر ببالنا
العلم الذي تلك المسئلة جزء منه كما جاز ان يحصل
جزء حيوان فتصوره اولا ولا يخطر ببالنا الحيوان
الذي يكون ذلك جزء بعضه فان قلت تحصيل
جزء العلم انما يكون شروعا فيه اذا علم ان ذلك
جزء منه والعلم بذلك لا يحصل بدون تصوره اجمالا
او لا ما لم يعلم ان ذلك جزء منه فلا يكون تحصيل جزء
شروعا فيه قلت لو كان كذلك فاذا حصل
علم جزء جزء ولم يعلم انها تلك الاجزاء منه لزم
تحصيله بدون الشروع فيه وهو خلاف فالظاهر ان
يحصل جزء العلم شروع في العلم سواء علم ان ذلك جزء منه او لم
يعلم وغاية ما لزم من ذلك انه قد شرع في امر ولم يعلم
انه شرع فيه ولا محذور فيه انتهى ومنشأ هذا الاعتراض
ما اورده المحقق الدواني على كلام المحقق الشريف
هنا كما اورده على ما سبق انه وقد عرفت
وجه الاندفاع اليه ويمكن ان يوجه كلام المحقق الشريف

بان

بان كلامه انما هو في صورة كون مقصود الشارع
طلب علم معين من العلوم المدونة بقرينة انه قال
في العلم على وجه التعريف لا في علم على وجه التنكير واذا كان
مراده طلب علم معين يكون العلم المعين مطلوب التحصيل
عنده فلذلك اتضح لامتناع تصور ذلك العلم المعين
بوجه ما قبل الشروع في تحصيله وعلى ما وجهنا كلامه
لا يتوجه الاعتراض المذكور ويظهر سقوطه في
غاية الظهور قال المحقق الشريف وان
يعتقد ان لذلك العلم فائدة مخصوصة ظاهر
هذا الكلام ان الاعتقاد المذكور مما يتوقف عليه الاصل الشروع
والحال انك قد عرفت ان الموقوف عليه لاصل الشروع
انما هو الاعتقاد بفائدة ما لا الاعتقاد بالفائدة
المخصوصة وايضا هذا مدافع لما سبق منه ان
الموقوف عليه لاصل الشروع امران احدهما التصور
بوجه ما وثانيهما الاعتقاد بفائدة ما لا الاعتقاد بفائدة
مخصوصة فيلزم التدافع بين كلاميه الا ان يقال
ان الاعتقاد بفائدة مخصوصة انما هو لاجل الشروع
بالبصيرة ومراده ان الاعتقاد بالفائدة المخصوصة انما
هو لاجل الشروع بالبصيرة لا لاصل الشروع قال
المحقق الشريف طلب لواجبه للشروع اي لاصل الشروع

قال المحقق الشريف لان التمييز والبصيرة قد
حصلا بتصوره برسمه اي لا يتوقف على معرفة الموضوع
اصل الشروع ولا الشروع بالبصيرة الا لان التصور
برسمه افادهما فان قيل يلزم ان لا يكون معرفة الموضوع
من المقدمة لان المقدمة انما هي ما يتوقف عليه
اصل الشروع او الشروع بالبصيرة والمفروض ان معرفة
الموضوع ليست مما يتوقف عليه اصل الشروع ولا
الشروع بالبصيرة الا لانهما قد حصلا من التصور
بالرسم وكذا الحال في التصديق بالفائدة المخصوصة
لانه لا يفيد اصل الشروع ولا الشروع بالبصيرة لانهما
قد حصلا من التصور برسمه فيلزم ان يكون معرفة الموضوع
خارجة عن المقدمة وكذا التصديق بالفائدة المخصوصة
والحال انهما من المقدمة قلت الشروع بالبصيرة امر
مقول بالتشكيك لان افراده مختلفة بالكمال
والنقصان ومعرفة الموضوع اذا انضمت الى التصور
بالرسم يحصل منهما فرد كامل من الشروع بالبصيرة
بالنسبة الى الشروع بالبصيرة الذي يحصل من التصور
بالرسم فقط فمعرفة الموضوع داخلة في مقدمة
الشروع بالبصيرة على الاطلاق لا يحصل من معرفة
الموضوع فرد كامل من الشروع بالبصيرة كما انه يحصل من

التصور

التصور بالرسم فرد من الشروع بالبصيرة فليست معرفة الموضوع
خارجة عن المقدمة بل هي مما يتوقف عليه الشروع بالبصيرة
وكذا التصديق بالفائدة المخصوصة وعلى هذا
لا احتياج الى ارتكاب الحذف في كلام الشارح بان
يقدر لفظ زيادة في البصيرة والتمييز كما ذكره
المحقق الشريف واعلم ان معرفة موضوع العلم والتصديق
بموضوعية موضوع العلم امر مبني على تصور ذلك العلم
لان العلم انما يقع موضوعا للقضية المشتملة على
هذا التصديق او محمولا لها وعلى كلا التقديرين لا بد من
سبق تصور العلم على هذا التصديق وكذلك التصديق
بغاية العلم مبني على تصور ذلك العلم بالوجه الذي
ذكرنا فتصور العلم متقدم على التصديق بغايته
والتصديق بموضوعية موضوعه ولهذا جعل تصور
العلم اول الامور الثلثة المذكورة في المقدمة
وقدمه لتوقفهما عليه وجعل ثاني الامور الثلثة
التصديق بالغاية اما لاجل الاهتمام بشأن الغاية
او لكمال الارتباط بين تصور العلم والتصديق بغايته
حتى ان التصديق بغاية العلم بيان لغاية متفرعة
لتصور العلم بالرسم لا بمعنى ان التصديق كالتابع
للتصور بل بمعنى ان من علم غاية العلم سهل عليه

ما وجهناه

ورسم العلم لانه رسم الشيء ان الغرض احوال التصور وذلك
لكن بخاصته من خواصه وغاية العلم فايدة
المختصة به خاصة من خواصه فاذا علم امر خاص
بشيء يسهل التعريف الرسمي له لذلك الشيء فيتعلق
ان يكون ثالث الامور هو بيان موضوع العلم
على ما فعله المص والرسم ايضا ان قول الشيخ الرئيس
لان التمييز فالبتة قد حصل التصور برسمه
مبني على ما فعله المص من تقديم رسم العلم على بيان الموضوع
وانما قلنا ذلك لانه لو لم يقم برهان على وجوب
تقدم التصور بالرسم لان التصديق بموضوعيته شيء
لعلم موقوف على تصور ذلك العلم بوجه ما لا على
تصوره بالرسم فيجوز ان تقدم بيان الموضوع
على الرسم لكنه بيان الموضوع مستغن عن الرسم
لانه يحصل منه بيان موضوع علم انه علم يبحث فيه
عن احوال ذلك الموضوع كما ان بيان
الغاية متضمن للرسم وح يكون تقديم الرسم
على بيان الموضوع بلا دليل يوجب لذلك
بل يمكن ترجيح تقديم بيان الموضوع على
الرسم بانه بيان الموضوع لما كان متضمنا
للرسم فكان اصلا متضمنا للفرع والاصل

اولى

اولى بالتقديم فيكون بيان الموضوع اولى بالتقديم ويمكن
الا ان يقال ان تحصيل العلوم لا يكون الا [illegible]
اختيارا والفعل الاختياري من مبادئه تصور غايته
على وجه [illegible] تصور [illegible] فافهم فقدم بيان
الغاية فانه بيان الموضوع لا دخل له في تحصيل الشروع
[illegible] والتصور بالرسم وان لم يكن له توقف عليه لا
الشروع [illegible] بما هو الواجب وهو التصور بوجه ما
بالرسم [illegible] بيان الموضوع على ما ينبغي [illegible]
[illegible] بما هو الواجب وهو التصور بوجه ما [illegible]
[illegible] الموضوع يتفرع عليه التصديق
بموضوعية الموضوع والتصديق بموضوعية الموضوع يتفرع
على الرسم وهو يتفرع [illegible] فبيان الموضوع يتضمن ما هو
الواجب [illegible] التصور بالرسم [illegible]
[illegible] بيان الغاية [illegible]
ما هو الواجب وهو التصديق بغاية [illegible]
لان بيان الغاية [illegible] على التصديق بالغاية
المخصوصة وهي متضمنة للغاية [illegible]
[illegible] بيان الغاية متضمنا لما هو الواجب [illegible]
والصورة فيكون الرسم وبيان الغاية [illegible]
[illegible] قد [illegible]

اى قد ثبت بما قرره الشارح وبينه ان مقدمة العلم
المذكورة فى المتن ثلثة اشياء احدها تصور العلم
بوجه ما او برسمه وهذا ما قرره الشارح حيث
بين الوجه اولا بقوله لان الشارع فى العلم لو لم
يتصوره اولا ذلك العلم لكان طالبا للمجهول
المطلق والرسم ثانيا بقوله فلا بد ان يتصوره
لا بد له ثم بينهما بيان الغاية وهذا ما قرره
الشارح بقوله فلانه لو لم يعلم غاية العلم
والغرض منه لكان طلبه عبثا وثالثها الموضوع
وهذا ما قرره الشارح بقوله واما علم
موضوعه فلان تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات
فتحصيل هذه الامور الثلثة لابد منه سواء ان يكون
اجزاء للمقدمة او تكون جزئيات لها فان
كانت اجزاء لها فيلزم ان تحصيل الشروع
بالبصيرة الا بالجميع لا بواحد منها وهي
ان المحقق الشريف حكم بان الشروع بالبصيرة
يحصل بمجرد التصور بالرسم فقط وان
كانت جزئيات لها فيلزم ان يحصل الشروع
بالبصيرة بواحد منها فقط واذ حصل
بواحد منها فقط فلا احتياج .

الى الخ

الى الاخر وانا يلزم تحصيل ما حصل ثلث
بحسب الشوق الشيخ ولا يلزم تحصيل الحاصل
لانك قد عرفت ان الشروع بالبصيرة مقول
بالتشكيك فان افراده مختلفة بالكمال والنقصان
فاذا حصل الشروع بالبصيرة بواحد منها وضم
اليه الامر الاخر الى تحصيل فرد اخر
من الشروع بالبصيرة اكمل من الاول
لا عين الاول حتى يلزم تحصيل الحاصل وكذا
اذا ضم اليها ثالث يحصل فرد اخر من
الشروع بالبصيرة اكمل مما حصل من
الاخريين الاولين فلم يلزم تحصيل الحاصل
وكذا اذا ضم الى الثلثة رابع او خامس الى
حيث يقف تحصيل افراد الشروع بالبصيرة
المختلفة بالكمال والنقصان فان قيل
لو اريد بالمقدمة ما يتوقف عليه الشروع لا يصح
من ان يكون المراد منه ما يتوقف عليه
اصل الشروع فيرد عليه ان هذه الامور الثلثة
ليست مقدمة لكن مما يتوقف عليه اصل
الشروع على ما عرفت مرارا وان اريد
ما يتوقف عليه الشروع بالبصيرة فيرد عليه

ان البصيرة ليس الا علما معينا مضبوطا
يحصل بما ذكر من الامور الثلثة دون غيرها
الا قلت ما يتوقف عليه الشروع مفهوم كلي
له فردان احدهما ما يتوقف عليه اصل الشروع
وهو التصور بوجه ما والتصديق بفائدة ما
على ما عرفت سابقا وثانيهما ما يتوقف عليه
الشروع بالبصيرة وهو تصور العلم برسمه والتصديق
بفائدته المترتبة عليه والتصديق بموضوعه
بمعنى ان الفرد الكامل من البصيرة يحصل
من هذه الامور لا انه لا يحصل البصيرة
من غيرها اصلا وكون البصيرة ليس الا علما
معينا لا يفهم لازم تعلق القصد بضبط
حد البصيرة [illegible] ان البصيرة [illegible]
عندهم وليس الا علما معينا بل القصد
انما تعلق باثبات حصول الفرد
الكامل من البصيرة بتلك الامور الثلثة
لانه لا يتصور فرد اكمل منه ولا انه
لا يحصل من غيرها اصلا اذا عرفت
هذا فنقول المراد بما يتوقف عليه الشروع
المأخوذ في تعريف المقدمة هو المفهوم
الكلي العام المتحقق في ضمن الفردين

المذكورين

المذكورين لا شيء من احد الفردين بخصوصه حتى يرد عليه
ما اورده المعترض قال المحشي التفتازاني في
استفادة العلوم واشارة الى انه لما كانت افادة
العلوم واستفادتها بالالفاظ فلا بد من معرفة
احوال الالفاظ الا لتحصيل الشروع بالبصيرة
لانه اذا حصل معرفة الالفاظ قبل الشروع
في العلم فبعد معرفة الالفاظ اذا شرع في العلم
يكون شارعا على وجه البصيرة كما لا يخفى فان قيل
اذا كانت الافادة والاستفادة بالالفاظ
فيكون معرفة احوال الالفاظ مما لا بد منها
في اصل الشروع لا للشروع على وجه البصيرة قلت
قد عرفت ان تحصيل العلوم لما كان فعلا اختياريا
والمتقدم على تحصيل الفعل الاختياري امران
احدهما التصور بوجه ما وثانيهما التصديق
بفائدة ما فهما ما يتوقف عليه اصل الشروع امران
لا ثالث لهما واما معرفة احوال الالفاظ
فيجوز ان يحصل جميع الشروع بتعليم معلم كما ان
حصول جميع العلم يكون جميع الشروع
بتعليم معلم قال المحشي التفتازاني الا ان العلم
اورده هاهنا اشارة الى دفع اعتراض

بل هو على المقصود مقدمة اذا كان الاولى ان يجعل
مباحث الالفاظ التي من المقدمة فاجاب
ان جعل المص مباحث الالفاظ داخلة في المقدمة
ومحال ان المص لم يجعلها داخلة في المقدمة
لانه لم يذكر مباحث الالفاظ في المقدمة فاشار الى
دفع هذا الاعتراض بقوله الا ان المص اوردها
في صدر المقالة الاولى وحاصل الدفع ان
في كلام المص ايماء الى كون مباحث الالفاظ
من المقدمة لانه ذكرها في صدر المقالة الاولى
قبل بيان مبادي الفن ومقاصده فظهر
ان المص جعل مباحث الالفاظ مقدمة لمبادي
الفن ومقاصده فان قيل اذا كانت
مباحث الالفاظ داخلة في المقدمة عند المص
فلم لم يذكرها في المقدمة وذكرها في المقالة الاولى
قلت ان المناسب ان يذكر مباحث الالفاظ
في المقدمة لا في خارج المقدمة لانه مبادي الفن
ولانه مقاصده فلهذا المقالة الاولى موضوعة
لبيان الكليات وجزئياتها وبيان المعرف واحوالها
والمنطقيون جعلوا الكليات تحت مبحث المعاني
المفردة والمعرف تحت المعاني المركبة

فجعل مباحث الفن الالفاظ مقدمة لمبادي الفن ومقاصده ح

التصديقية فلا بد من معرفة المفرد باقسامه والمعنى
المركب باقسامه ليتضح المقصود كمال
الاتضاح والبحث عن المفرد والمركب انما هو
من بحث الالفاظ فلا بد من البحث عن الالفاظ
المفردة والمركبة انتهى قال في الجواب الاعتراض
في التعريفات من الالفاظ المجازية والمشتركة
الا عند وجود قرينة تميز المقصود عن غيره فلا بد
من معرفة المجاز والمشترك والمنقول الى كمال
اتضاح المقصود والتصحيح قال في الكلي
متكلم متواطئ وقد يكون مشككا فلا بد ان يعلم
المسائل جزئية بالفاظ مخصوصة ليتضح المقصود
كمال الاتضاح فهذه الامور التي ذكرناها
شديدة مقارنة ومناسبة لمبادي الفن ومقاصده
بحيث كانها صارت من بعض الفن فلاجل
ذلك اخذ المص بيان هذه الامور وذكرها
في المقالة الاولى الموضوعة لبيان بعض اجزاء الفن
لكنه نبه انها جزء حقيقي الفن بذكرها في صدر
تلك المقالة ليكون اشارة الى ان هذه الامور
لا بد منه فيما قبل الشروع في الفن فمباحث الالفاظ
وان كانت من المقدمة والمقدمة لما تقدم

لكن من حيث التقدم ليست في درجة تقدم رسم
العلم وبيان حاجته وبيان موضوعه لان هذه
الامور مخصوصة بالعلم المطلوب بنفسه لان
مباحث الالفاظ لانها ليست مرتبطة
بالعلم المطلوب بنفسه مثل ارتباط تلك
الامور الثلثة حتى تستحق التقديم مثلها
وليست ايضا في درجة المقدمات التي
هي غاية رسم العلم وبيان الحاجة و
بيان الموضوع حتى يكون ذكرها وذكرها
لان شدة الاحتياج الى مباحث
الالفاظ فلا يكون تركها كالمقدمات بحث
الالفاظ امرا استطراديا من بين المقدمات
فلاجل ذلك ذكرت في صدر المقالة الاولى
والبحث مباحث الالفاظ لما كانت كثيرة فلا
التابع في المقدمة لبحثها عن الالفاظ
بل المناسب تعيين للالفاظ سوى المقالة
للمقدمة فلاجل ذلك لم يذكر المصنف مباحث
الالفاظ في المقدمة بل ذكرها في المقالة
فالحاصل ان التحقيق ان بيان مرتبة
العلم فيما بين العلوم اي بيان انه مقدم

ان المنطق متقدم على جميع العلوم
لاحتياج العلوم اليه في تمييز الفكر الصحيح
عن الفكر الفاسد وفي بيان طرق استنتاج
المطالب في الدلايل فيتقدم مرتبة علم
المنطق المتقدم على ساير العلوم ان يتبين
ان طريق اكتساب العلوم المدونة لما كانت
بالافادة والاستفادة وهما بالالفاظ
فلا بد من معرفة حال الالفاظ على ذلك التقدير
اولا فالعلم الذي يبحث عن الالفاظ يكون
متقدما على ساير العلوم حتى المنطق كالتعريف
والنحو فتكون مرتبة علم التعريف والنحو المقدم
على ساير العلوم والعلوم المدونة العادة على
تقديم تعليم علم التعريف والنحو على تعليم ساير العلوم
المدونة فبيان مرتبة كل علم بالنسبة الى الآخر
يفيد البصيرة للمتعلم لانه يحصل له التمييز بين
العلوم بالتقدم والتاخر فيأخذ المتقدم
مقدما والمتأخر مؤخرا واما بيان شرف
العلم فلانه اذا عرف شرفه عرف قدره فيحصل منه
له توفيق في بعده الاهتمام وتحمل المشاق
في الاكتساب وشرافة العلم قد يكون باعتبار

استنتاج

شرف الموضوع وقد يكون باعتبار شرف الدلائل
وذلك العلم من حيث الوثاقة وإفادة اليقين
وقد يكون باعتبار شرف غاية العلم والحكمة
الإلهية علم ذو شرف باعتبار الموضوع لأنه
يبحث عن أحوال الواجب جل شأنه وشرف
باعتبار وثاقة البرهان أيضا لأن براهينه
مفيدة لليقين وشرف باعتبار الغاية
أيضا لأنه يحصل بسببه المعارف الأبدية وأما
بيانه واضح فلأنه إذا علم الواضع يحصل حسن
الاعتقاد بالواضع ويوجب حسن الاعتقاد زيادة رغبة
في تحصيله ويحصل الجد في طلبه وأما وجه التسمية
بالاسم فلأنه إذا علم وجه التسمية يحصل له
زيادة اطلاع على حاله وزيادة بصيرة في
شأنه وأما ذكر المسائل إجمالا أي ذكر الأبواب
المسائل وفصولها إجمالا أولا ثم تفصيلا
فلأن المتعلم إذا علمها إجمالا أولا فيطلب
كل مسألة في بابها وفصلها ولا يضيع وقته
في طلب مسألة بخلاف ما إذا لم يحصل العلم
الأبواب والفصول إجمالا أولا يحصل في بعض
الأوقات تضيع الوقت في طلب مسألة

مخلوطة

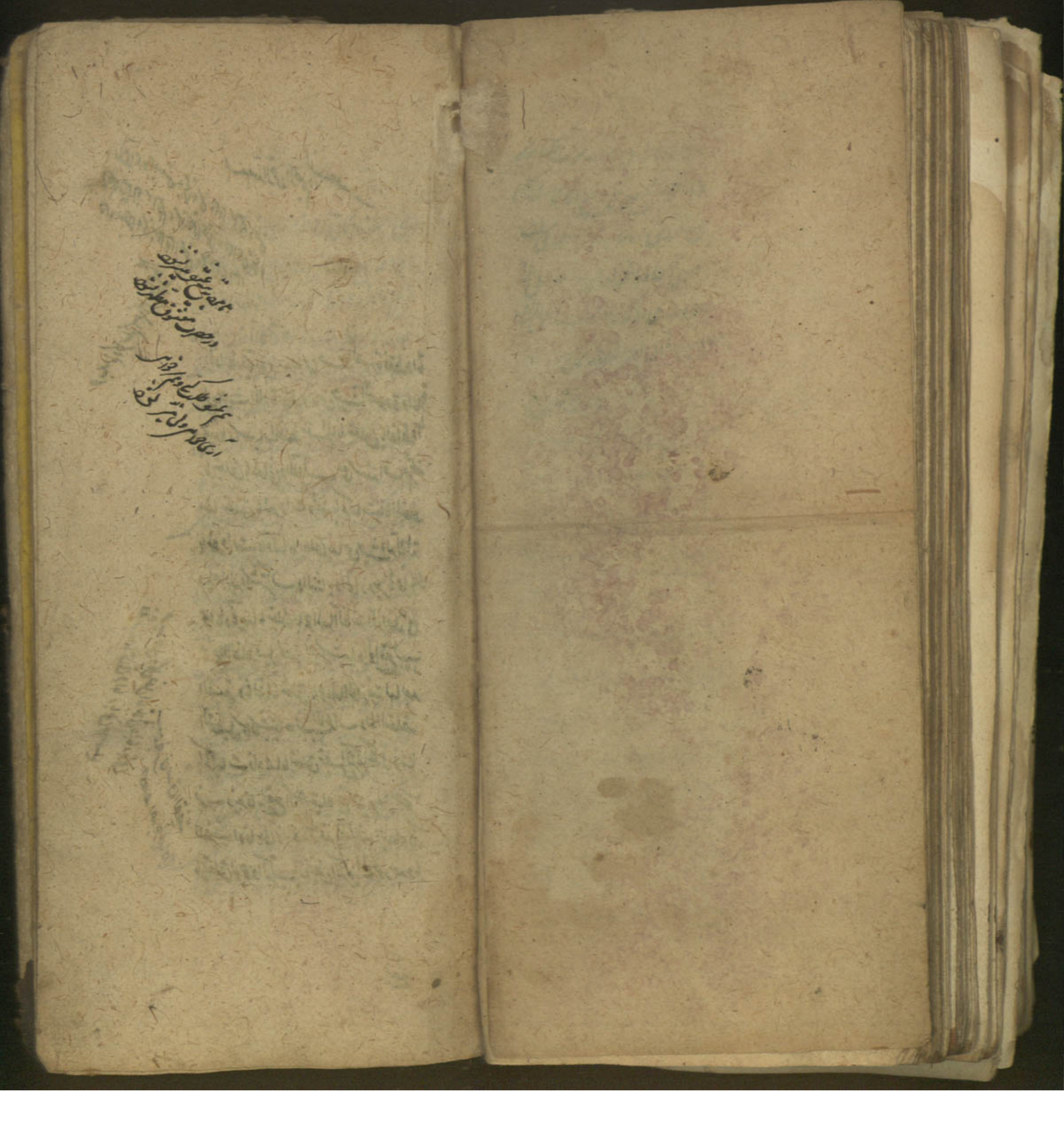
مخلوطة بغيرها بين المسائل الجزئية المبوبة والمفصلة
قال المحقق التفتازاني منها ما يتعلق بالعلم
المطلوب نفسه أي خاصة إلى واحد منها
وهو مبحث الألفاظ وإن كان يتعلق بها بالعلم المطلوب
ويفيد زيادة البصيرة في الشروع لكن لا اختصاص
لمبحث الألفاظ بالعلم المطلوب نفسه لأنه
كما أنه يفيد زيادة البصيرة في الشروع لذلك العلم
كذلك يفيد بصيرة إلا بحيث البواقي فإنها
مفيدة للتمييز والبصيرة وهو ذلك يكون لحقيقة
ذلك العلم المطلوب نفسه أي يحصل أمر واحد
من تلك الأمور الثمانية هو التصور بوجه ما وهو لا يوجب
يوجب المزيد التمييز ولا زيادة البصيرة على ما ذكره
المحشي التفتازاني قلت هذا من باب التغليب أو
نقول إن المراد أن مجموع الأمور الثمانية
من حيث المجموع يفيد زيادة التمييز وزيادة البصيرة
في الشروع لا أن كل واحد يفيد زيادة التمييز
وزيادة البصيرة حتى يرد الإيراد المذكور
وفيه نظر لأن بعض أجزاء المجموع وهو التصور بوجه ما
وقد عرفت أنه لا يفيد التمييز والبصيرة فضلا عن
زيادة التمييز وزيادة البصيرة بوجه ما فكان في جعله

اصل التميز واصل البصيرة كالامور السبعة لم يصح
ان يقال انه اذا اجتمع مع الامور السبعة يحصل
من المجموع من حيث المجموع زيادة التميز وزيادة البصيرة
كما لو قيل كل انسان لا يحمل العشرة من لكن كل واحد
واحد من الانسان اذا دخل في حمل الالف من [illegible]
اجتماع الافراد يحصل اثر قوي لم يكن يحصل في
بعض الافراد فقط كما في القطرات الى ان زالة في قوة
اللجام فان كل واحد واحد من تلك القطرات وان لم
يكن له اثر محسوس من نقوبه لكن من اجتماع تلك
التاثيرات يحصل اثر محسوس في نقب الحجر في المجموع
الاول يفيد زيادة التميز وزيادة البصيرة [illegible]
الامور السبعة لا الثمانية فوصف زيادة التميز
وزيادة البصيرة مترتب على المجموع المركب من
الامور السبعة لا الثمانية الا ان لان
مجموع المركب من الامور الثمانية مركب من المفيد
وغير المفيد والمركب من المفيد وغير المفيد غير
مفيد كما ان المركب من الدواء النافع [illegible] خارج
فان قلت العسل الذي جزء للسكنجبين لا دخل
له في دفع الصفراء مع انه جزء الماء دافع لها قلت
العسل وان لم يكن دافعا للصفراء لكن من اجتماعه وامتزاجه

مع الخل

مع الخل والماء تحصل كيفية اخرى للمركب
من الخل والماء والعسل وبسبب تلك الكيفية
يكون المركب يدفع الصفراء بخلاف الامور
الثمانية فانه ليس هناك امتزاج وحدوث
كيفية مفيدة لزيادة التميز وزيادة البصيرة
في الشروع الا كالتصديق بالموضوع فكيف
يصح ان يقال زيادة التميز وزيادة البصيرة
في الشروع تحصل من المجموع من حيث
المجموع دون كل واحد واحد قلت
المراد من نفي كل واحد واحد هو نفي
الايجاب الكلي ورفعه بمعنى انه لا يصح ان
يعد الايجاب الكلي ويقال كل
واحد من تلك الامور يفيد زيادة
التميز وزيادة البصيرة في الشروع لا
المتصور بوجه ما ورفع الايجاب الكلي
لا ينافي السلب الجزئي ولا الايجاب الجزئي
ايضا كما اذا قلنا ليس كل واحد من الانسان
كاتبا بالفعل فانه رفع للايجاب الكلي
ويجوز ان يتحقق صدق رفع هذا الايجاب
الكلي في ضمن ثبوت الكتابة بالفعل لبعض

اذا اراد الانسان ان يسلك سوء الكتاب حتى
وداوم فيه حتى رفع الالهاك الكلى
مع صدق الالهاك الكبرى وصدق سلك
هرى حمى وما نظر فيه من هذا العمل ملا
يعاود فى ذلك ماله المحى الرائد
[illegible] ان نظر المقدمة تما



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

المغالطة قياس فاسد اما من حيث الصورة فقط واما
من حيث المادة فقط واما من حيث الصورة والمادة
جميعا واسباب الغلط تنقسم الى ما يتعلق بالالفاظ والى
ما يتعلق بالمعاني والاول على ستة اقسام ثلثة
منها تتعلق بالمفردات وثلثة بالمركبات اما المتعلقة
بالمفردات فاولها ما يتعلق بها من حيث الدلالة
ويدخل فيه الاشتراك والتشابه والمجاز وغيرها مما يجري
مجراها وثانيها ما يتعلق باحوالها الذاتية الداخلة في
صيغ الالفاظ قبل تحصلها كالاشتباه الواقع بسبب
الصيغة وثالثها ما يتعلق باحوالها العارضة لها بعد
التحصيل كالاشتباه بسبب الاعراب واما المتعلقة
بالمركبات فاولها ما يتعلق بنفس التركيب كما في قولنا
ضرب زيد فانه يقع الاشتباه في ان زيدا مفعول
للضرب او فاعل اذ المصدر قد يضاف اليهما وثانيها
ما يتعلق بوجود التركيب بان يظن التركيب الموجود معدوما

فيقع

فيقع الاشتباه كما في قولنا الخمسة زوج وفرد وكلما كان زوجا
وفردا فهو زوج فان معنى قولنا زوج وفرد انه مركب من
الزوج والفرد لا انها موصوفة بهما وثالثها ما يتعلق
بعدمه بان يظن المعدوم موجودا كما اذا قلنا الانسان
والفرس حيوان ويظن ان مجموعهما كذلك واما المتعلقة
بالمعاني فسبع اربعة منها متعلقة بالقضايا المركبة وثلثة
بالقضية الواحدة اما المتعلقة بالقضايا المركبة فاولها
ما يكون باعتبار سوء التاليف واما باعتبار المادة كما
في قولنا كل انسان ناطق من حيث هو ناطق ولا شيء
من الناطق من حيث هو ناطق بحيوان فان اعتبار الحيثية
يوجب كذب الصغرى واما باعتبار الصورة كان
يكون مثلا على صورة ضرب غير منتج واما باعتبارهما جميعا
وثانيها ما يكون باعتبار اخذ النتيجة في القياس ويسمى
مصادرة على المطلوب كقولنا كل انسان بشر وكل بشر
ضحاك ينتج ان الانسان ضحاك فان الكبرى والنتيجة
فيه متحدان معنى وثالثها باعتبار وضع ما ليس بعلة علة
ورابعها ما يكون باعتبار جمع المتقضيين او اكثر في قضية
واحدة والمتعلقة في القضية الواحدة فاولها ما يكون
باعتبار وضع احد جزئي القضية مكان الآخر ويسمى ايهام

العكس ومنها ما يكون باعتبار سور الحمل ويدخل فيه اخذ
المقيد بدل المطلق وبالعكس واخذ القوة مكان الفعل
وبالعكس الى غير ذلك ومنها ما يكون باعتبار اخذ ما
بالوضع مكان ما بالذات الباب الاول في المغالطات
المتعلقة بالقسم الاول المغلط بالاولى وجود الواجب
عين وجود الممكن لان الوجود من حيث هو وجود اما ان يقتضي
التجرد او اللاتجرد او لا يقتضي شيئا منهما لا سبيل الى
الاول والا لكان وجود الممكنات مجردا عن الماهية
ولا الى الثالث والا لكان الواجب في تجرده محتاجا
الى العلة فتعين الثاني وهو المط حلها انا نختار ان
الوجود لا يقتضي شيئا منها لو اريد به الوجود المطلق المقول
بالتشكيك على الواجب وغيره قوله يحتاج الواجب
في تجرد ذاته المشخصة المعينة الذي هو عين الوجود الخاص و
نختار انه يقتضي التجرد لو اريد به الوجود الخاص الذي
هو عينه انه عين الواجب قوله لكان وجود الممكنات
مجردا عن الماهية قلت ممنوع وانما يلزم ذلك لو كان وجود
الواجب مساويا لوجودات الممكنات في تمام الماهية
وليس كذلك وقيل في جوابه حمل الوجود ليس معنى
واحدا في الممكن والواجب بل هو مقول عليهما

بالتشكيك

بالتشكيك فيجوز ان يقتضي وجود الواجب التجرد ووجود
الممكن اللاتجرد وفيه نظر لان الوجود من حيث هو هو
لو اقتضاه شيئا فيلزم ان لا يتخلف عنه في ضمن
فرد سواء كان تحققه في الافراد بالتشكيك او بالتواطي
المغلط الوجود ليس عين الواجب لانه معلوم بالبداهة وكنه الواجب
ليس معلوما وعين المعلوم غير المعلوم حلها ان الوجود المعلوم
وجود مطلق والوجود الذي هو عين الواجب الوجود الخاص
الذي يكون الوجود المطلق عارضا له المغلط الثاني انه
الوجوب ليس ثبوتيا لانه لازم لذات الواجب فلو كان
ثبوتيا لكان ممكن الوجود لانه صفة وكل صفة مفتقرة
الى الموصوف وكل مفتقر الى الغير ممكن واذا كان ممكنا
فيجوز ارتفاعه ويلزم من جواز ارتفاع الواجب بالذات
لان جواز ارتفاع اللازم ملزوم لجواز ارتفاع الملزوم
حلها لفظ الجواز في اصل الوضع انما يكون لما يصح وقوعه
في الواقع ثم استعمل مجازا في مساواة نسبة الوجود
والعدم الى الذات مجازا فان اريد لجواز عدم
اللازم المعنى الاول منعنا جوازه ولا يلزم من
امكانه جوازه بهذا المعنى وان اريد به المعنى الثاني
منعنا استلزامه لجواز عدم الملزوم اذ من البين انه لا يلزم

من مساواة نسبته طرف اللازم الى ذاته مساواة نسبة
طرف الملزوم الى ذاته المغلطة الرابعة المركب ممتنع
وجوده لانه لو وجد فله علة تامة لا محالة لكن وجود علة
به التامة محال لانه لو وجدت فجميع اجزائه اما ان تكون
داخلا في العلة التامة او خارجة عنها او يكون بعضها
داخلا لا سبيل الى شيء منها لانه يستلزم اما توقف
الشيء على نفسه وحصوله قبل حصوله واما ان لا يكون العلة
علة تامة حلها ان جميع الاجزاء بشرط الهيئة الاجتماعية
عين المعلول ولا يكون بهذا الاعتبار جزء للعلة
التامة بل اذا اخذت وحدها مع عدم اعتبار الهيئة
الاجتماعية يكون بهذا الاعتبار جزء للعلة التامة ولا
يكون عين المعلول المركب فلا يلزم توقف الشيء
على نفسه المغلطة الخامسة وجود المركب ممتنع لانه لو
وجد فاما ان يحتاج الى كل الاجزاء ولم يحتج الى شيء
منها او يحتاج الى بعض دون بعض والكل محال لانه
يلزم منه اما احتياج الشيء الى نفسه واما عدم احتياج
المركب الى جزئه المستلزم لان لا يكون الجزء جزء حلها ان
المركب احتاج الى كل واحد واحد من الاجزاء لا الى
مجموعها من حيث انه مجموع فلا يلزم من احتياج المركب الى الكل

الاجزاء

الاجزاء الى نفسه الباب الثاني في المغالطات المتعلقة
بالقسم الثاني المغلطة الاولى الانسان ليس بحيوان
اذ يصدق قولنا الانسان ناطق من حيث هو ناطق
ولا شيء من الناطق من حيث هو ناطق بحيوان ينتج الانسان
ليس بحيوان حلها ان الصغرى كاذبة لاعتبار قيد
الحيثية فيها لانه لا اعتبار له في الحمل المغلطة الثانية لا نشترط
في الشكل الاول ايجاب الصغرى على ما قرروه فانا
اذا قلنا لا شيء من ج ب وكل ما ليس ب ا فكذلك
انه ينتج الايجاب مع ان الصغرى سالبة حلها انه حكم
في الكبرى على ما ثبت له ليس ب لا على ما سلب عنه
ب والاول ليس عين الثاني بل لازم له على بعض
التقادير فلم يتكرر الحد الاوسط المغلطة الثالثة
نقيض الاعم مطلقا ليس اخص من نقيض الاخص مطلقا
واللازم اجتماع النقيضين بيان ذلك ان الممكن
بالامكان الخاص اخص من الممكن بالامكان العام
مطلقا فلو كان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص
يكون اللاممكن بالامكان الخاص فيصدق كل ما هو لا ممكن
بالامكان العام لا ممكن بالامكان الخاص ونقيضه
صادقة بعين ان الكل لا ممكن بالامكان الخاص ممكن

بالامكان العام لان كل لا ممكن بالامكان الخاص اما واجب
او ممتنع والممكن العام يشملهما فجعلهما كبرى للقضية
المذكورة بهذا كل لا ممكن بالامكان العام لا ممكن
بالامكان الخاص وكل لا ممكن بالامكان الخاص ممكن
بالامكان العام ينتج ان كل لا ممكن بالامكان العام
ممكن بالامكان العام وهذا اجتماع النقيضين حلها
ان الحكم في الكبرى ان كان على الموصوف بالامكان الخاص
لم يتكرر الاوسط لان اللاممكن المحمول في الصغرى
ما سلب عنه الامكان لانه نقيض الممكن وان كان
على ما سلب عنه الامكان يمنع صدق الكبرى والشرط
المغلطة الرابعة كل موجود فهو قديم لان ملزومه قديم
وقدم الملزوم يوجب قدم اللازم بيان ذلك ان
وجود الواجب اما يستلزم عدم ذلك الشيء او
وجوده لانه كل ما فرض وجود الواجب يجب احدهما
والا لزم ارتفاع النقيضين على تقدير وجود الواجب
وهذا التقدير واقع فيلزم جواز ارتفاع النقيضين
في الواقع وهو محال فثبت ان وجود الواجب يستلزم
لاحدهما لكن غير مستلزم لعدم ذلك الشيء والا لما وجد
اصلا فتعين ان يكون مستلزما لوجوده فالواجب قديم

فيلزم

فيلزم قدم ذلك الموجود حلها الملازمة ممنوعة كيف
وان وجوب احد النقيضين لذاته لا بواسطة امر واحد ط
المغلطة الخامسة اجتماع النقيضين ممكن لان علة التامة
اما ان يكون موجودة او معدومة وعلى الاول يلزم
ان يكون وجوده معللا بالغير وهو وجود العلة التامة وعلى
الثاني يلزم ان يكون عدمه معللا بالغير وهو عدم العلة وكل
ما كان وجوده وعدمه معللا بالغير يكون ممكنا حلها
انا لا نم ان علته لو لم يكن موجودة يكون عدمها علة
لعدمه لجواز ان يكون هو وعلته ممتنعين في نفس الامر
لحسب الذات المغلطة السادسة كل موجود يجب ان
يكون واجبا لذاته لان كل موجود يصدق عليه الممكن
العام والامكان العام واجب فلانه لو لم يكن
واجبا لجاز عدمه فعدمه اما ان يكون ممتنعا او واجبا
او ممكنا لا سبيل الى الثاني والثالث لانه يلزم منه
وجود الامكان العام على تقدير عدمه وهو محال وذلك
لان العدم لو كان واجبا او ممتنعا يكون ممكنا
بالامكان العام لكونه اعم منهما فتعين الاول
فثبت المط لان كل ما هو عدمه ممتنع يكون وجوده واجبا

حلها ايلزم من كون الامكان العام واجب التحقق كان
موصوفه كذلك وانما يلزم لو كان صفة وجودية وليس
كذلك وفيه نظر لان تحقق الصفة مطلقا يوجب تحقق
الموصوف سواء كانت الصفة مفهوما وجوديا او عدميا
فالحق ان يقال عدم الامكان واجب قوله لزم
وجود الامكان على عدمه ولا محذور فيه كما في اتصاف
الشيء بسائر الامور الاعتبارية التي كان الاتصاف
بها تقديريا المغلطة الرابعة كلما كانت الاربعة موجودة
فالثلثة موجودة وكل ما كانت الثلثة موجودة فهي
فرد ينتج كلما كانت الاربعة موجودة فهي فرد حلها
ان صغرى القياس راجع الى الثلثة فيكون معنى الكبرى
كلما كانت الثلثة موجودة فالثلثة فرد ينتج كلما كانت
الاربعة موجودة فالثلثة فرد وهذا صادق المغلطة الخامسة
الزوج عدد وكل عدد اما زوج او فرد ينتج الزوج اما زوج
او فرد وهو محال حلها الزوج اما زوج او فرد منفصلة مانعة الخلو
ويكفي في صدقها صدق احد جزئيها وهي لا محذور المغلطة
لا يصح تقسيم الكلمة الى الاسم والفعل والحرف لان المقسم
يكذب على اقسام الثلثة لا محالة لانه كلمة وكل كلمة اما اسم

اوفعل

او فعل او حرف فيلزم ينقسم الشيء الى نفسه والى غيره حلها
المقسم مفهوم الكلمة من حيث هو هو وبهذا الاعتبار غير
الاقسام الثلثة والاقسام الثلثة افراد لهذا المفهوم
لا عينها المغلطة الانسان وحده ضاحك وكل
ضاحك حيوان ينتج ان الانسان وحده حيوان وليس
كذلك اذ غير الانسان ايضا حيوان حلها ان الصغرى
مركبة من قضيتين احديهما موجبة وهو قولنا الانسان ضاحك
واخرى سالبة وهو قولنا لا شيء من غير الانسان
بضاحك والقضية الموجبة ان ضمت الى الكبرى
تنتج نتيجة صحيحة والسالبة لا دخل لها في الانتاج ومن
شرائط الشكل الاول ايجاب الصغرى ويمكن
ان يقال ان الانسان قيد وضعي اما ان يعتبر في الحد
اولا واياما كان يكذب الصغرى اما على الاول فلان
الضاحك محمول على نفس الانسان من حيث هو لا
مع هذا القيد واما على الثاني فلان هذا القيد معتبر
في موضوع الكبرى ويكذب بمثل ما قلنا تامل فيه
المغلطة اذا قال قائل كل كلامي في هذا
اليوم كاذب ولم يقل في هذا اليوم غير هذا القول
فهو خبر ولا يتصف بالصدق والكذب لانه لزم

من صدقه كذبه ومن كذبه صدقه فعلى تقدير اتصافه
بأحدهما يلزم اجتماع المتناقضين من قبيل في
حلها وجوه الاول ان الصدق والكذب قد يكونان
حالين للحكم اي النسبة الايجابية والسلبية وقد
يكونان محمولين على الشيء استقلالا ولا يتناقضان
الا اذا اعتبر كونهما حالين لحكم واحد او محمولين لموضوع
واحد اما اذا كان احدهما حالا للحكم والاخر محمولا على شيء
فلا يتناقضان لاختلاف المرجع اذا عرفت هذا
فنقول كلامي كاذب ولا يلزم اجتماع
الصدق والكذب في محل واحد لان الكذب
حال للنسبة الايجابية والصدق محمول على القضية
المذكورة او نقول انها صادقة ولا يلزم اجتماع
النقيضين بمثل ما ذكرنا وفيه نظر فانا اذا فرضنا
كذب هذا القول مثلا يكون كاذبا محمولا عليها و
يلزم من حمليته عليه حمل الصدق والكذب على محل واحد
ويلزم اجتماع النقيضين او نقول اذا اورد الكذب
علم بانه لا يثبت الكذب في هذه القضية بخصوصها
وعدم ثبوت الكذب يستلزم ثبوت الكذب
يستلزم ورود الصدق على النسبة تأمل الثاني اختيار

انه كاذب

انه كاذب ولا يلزم من كذبه الا صدق ان بعض افراد
كلامه ليس بكاذب وان بعض افراد كلامه صادق
وذلك نقيض موجبة كلية السالبة الجزئية لا الموجبة
الجزئية ويحتمل ان يكون بعض افراد كلامه معدوما
فيصدق عليه انه ليس بكاذب وفيه ان هذا يتوقف
على كذب المعدوم كلاما وليس كذلك انتهى بدليل
القضية الكلية بالشخصية لا يحال المذكور كما لا
يخفى على المتأمل الثالث ان الصدق والكذب انما
يوجد في كل خبر غاير المخبر عنه حتى يتحقق المطابقة
وعدمها اما اذا اتحدا لم يتصور مطابقة ولا عدمها
بمعنى الملكة فالقول المذكور لا يتصف بالصدق
والكذب لعدم تغايره مع المخبر عنه وفيه ان
المطابقة عبارة عن توافق النسبة المفهومة من
الكلام مع النسبة الواقعة بين الطرفين من غير ملاحظة
العقل ولا يذهب عليك ان المطابقة بهذا المعنى
لا يوجب تغاير المخبر والمخبر عنه بالذات بل يكفي التغاير
الاعتباري ولا يلزم من تحققه فيها كما لا يخفى فيه الرابع
ان الاشارة الى الشيء لا يمكن الا بدخل بعضها فلا
يمكن هذا القول من افراد النسبة فلو فرض صدقه

بمعنى الحكم بالصدق على افراده لا عليه اذ ليس من جملة افراده
وكذا الوفرض كذبه وفيه انه ان اريد بقوله فلا يكون هذا من
افراد نفسه ان هذا الخبر ليس من افراد هذا الخبر لكن
ليس الحكم على افراد هذا الخبر حتى اذا لم يكن هذا الخبر
من افراد نفسه لم يدخل في الحكم وان اريد انه ليس
من افراد موضوعه فممنوع لعدم انحصار موضوعه فيه
ولا نرم من ذلك ان يدخل الاشارة الى نفس
هذه الاشارة ولا يجب على الحاكم بالخبر ان يشير الى
فرد موضوعه فانه يحكم على العنوان حكما يسري منه
الى فرد الموضوع من غير ان يكون له شعور بذلك

الخامس ان الخبر ما يكون محتملا للصدق والكذب
وبذلك يمتاز عن سائر التراكيب ولا يجب ان يكون
صادقا او كاذبا بحسب الواقع وفيه نظر لان هذا الكلام
حكم باتحاد احد الطرفين بالآخر فان كان بينهما اتحاد
بحسب الواقع صادقا والا لكان كاذبا فيخلو الخبر
عن الصدق والكذب **السادس** ان حقيقة الخبر
الحكاية عن النسبة الخارجية اما على الوجه الموافق
وحينئذ يكون صادقا او لا فحينئذ يكون كاذبا فحيث ينتفي الحكاية عن النسبة
الخارجية لا يتحقق الخبر وقول القائل كلامي

اليوم كاذب حين لا اشارة الى نفس ذلك الكلام وتلك
النسبة الذهنية التي مدلوله حكاية عن النسبة الخارجية
اصلا ولم يشتهر بها الى الخارج بالمطابقة ولا يكون خبرا
حينئذ بل انشاء وقيل فيه بحث اذ لا نسلم ان حقيقة الخبر
هي الحكاية عن النسبة الخارجية اذ قد عرفت من
طرف الحملية الموجبة الصادقة نسبة في نفس الامر
لاتحادهما هناك ولو سلم ان حقيقة الحكاية هي النسبة
الخارجية لا انشاء في ان للخبر احد بها وكلامي و
الثاني كاذب فلم لا يجوز ان الحكم عن النسبة بينهما في نفسه
بحث لانه مقابلة المنع بالمنع بنفي شيء وهو انه يمكن
في هذا العقل ان تقرر السوال بوجه لا مجال لهذا الجواب بان
يقال او قال قائل الكلام الذي يتكلم به هذا ليس
بصادق فاما يصرف السند على قوله ذلك الكلام الذي يتكلم
به الان ليس بصادق فهذا القول خبر بلا شبهة لانه
يقصد فيه الحكاية عن الحكاية عن امر ليس بصادق ولا كاذب
واللازم اجتماع النقيضين ان المخبر عنه انما يتعين بارا
دة المخبر فان اراد القائل بقوله كلامي غير هذا الكلام فلا يلزم
اجتماع النقيضين لانه حينئذ يلزم من صدق هذا الكلام كذب كلام
آخر فلا يتوارد الصدق والكذب على شيء واحد وحينئذ يكون
هذا الكلام كاذبا اذ ليس له كلام في اليوم غير هذا الكلام وان

وان اراد مجموع الكلام وجزءه فيمكن كأنه تكلم بهذا الكلام ثم
ثم قال ان هذا الكلام كاذب فقط فجميع في هذا الكلام جزئين
احدهما كلامي كاذب وثانيهما كلامي كاذب وح يختار
ان هذا الكلام كاذب قوله كذبه يستلزم صدقه بل
يستلزم صدق بعض افراد كلامي وهو الجزء الثاني وذلك
لا ضير كان هذا كاذبا وصادق قولنا هذا كاذب وح
لا يلزم التناقض لعدم توارد الصدق والكذب على شيء
واحد وفيه ان المخبر عنه معين بالعنوان لا بارادة المخبر
فيما هو فرد للعنوان في نفس الامر يتبع الاخبار عنه حاصله
ان المخبر شيء مضبوط ويحكم عليه حكما يسري الى افرادها
من غير ارادة فرد معين منها فاذا حكم على كلامي كذا لك
يسري الى ما هو فرد له بحسب الواقع واذا انحصر افراده في
هذه الفرد يكون ثبوت الحكم ويلزم المحذور المذكور مغلطه
اذا اخذنا جميع النسب بحيث لا يشذ عنها شيء فالكل النسبة
داخلة فيه وجزء له وللكل نسبة الى جزئه وهذه النسبة
يجب ان يكون خارجة عن الكل لان النسبة خارجة
عن المنتسبين فيلزم ان لا يكون المجموع المأخوذ مجموعا
هذا خلف حلها ان هذه النسبة خارجة عنه من حيث
انه طرف ولا يلزم من ذلك خروجها عنه مطلقا لجواز
ان يكون داخلا فيه من حيث انه مجموع مغلطه يصدق

قولنا لا شيء من الحيوان بجنس ولا يصدق لا شيء
من الجنس بحيوان لصدق قولنا بعض الجنس حيوان
والا لصدق بعض الجنس حيوان ولا يصدق بعض
الحيوان جنس لصدق لا شيء من الحيوان بجنس
والا لصدق بعض الجنس حيوان ولا شيء من الحيوان
بجنس ح كذب النتيجة وهو ان بعض الجنس ليس
جنسا حلها تمهيد مقدمة وهي ان المحمول يجب
ان يوجد بحيث يكون الموضوع فردا منه بان لا
يكون هو نفسه فردا من الموضوع وبعد تمهيدها فقولنا
لا يصدق بعض الجنس حيوان لان معناه ح ان بعض
الحيوان فرد من افراد الحيوان وليس كذلك مغلطه
اذا قلنا كل مجهول مطلق يمتنع الحكم عليه
فالمحكوم عليه فيها اما ان يكون معلوما او مجهولا مطلقا
فعلى الاول لا يصدق عليه يمتنع وعلى الثاني يلزم
الحكم على المجهول وقد قلنا انه يمتنع الحكم عليه
فيلزم اجتماع المتناقضين حلها انا الحكم على الامر
المعلوم بانه يمتنع الحكم عليه من حيث انه مجهول مطلق
مغلطه الممتنعات والمعدومات موجودة في الخارج
والا لكانت معدومات فيه وعدمها اما ان يكون

ثابتا لها او مسلوبا عنها وعلى الاول يلزم ثبوت المشتقات
والمعدومات اذ ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له
وعلى الثاني يلزم ان يكون الوجود ثابتا لها والا لزم
ارتفاع النقيضين حلهما اما لحمار الشق الاول
ونقول ان ثبوت الامر الوجودي للشيء يقتضي
وجود المثبت له لا الثبوت مطلقا وفيه ان هذا مكابرة
او بديهة العقل حاكمة بان اتصاف الشيء باي مفهوم
كان فرع لثبوت ذلك الشيء من غير تفرقة بين الوجودي
والعدمي فالحق ان يقال ان ثبوت العدم للمعدومات
باعتبار صدق المشتق منه وهو معدوم عليها لا باعتبار
قيام العدم بها مغلطة الوجود للحركة امر غير منقسم والا
لزم اجتماع ما مضى منه وما سيجيء على عدم اجتماع
اجزاء الحركة على ما قرر والحركة منطبقة على المسافة
ما قطع من المسافة بهذا القدر من الحركة بحيث ان
يكون غير منقسم ولزم الجزء الذي لا يتجزى حلها
ان اريد ان الحركة الموجودة غير منقسمة في الخارج
فلم لا يكون لا يثبت الجزء وانما كان كذلك لو لم يكن منقسمة
اصلا وان اريد انها غير منقسمة اصلا فممنوع لجواز
ان يكون قابلا للانقسام الوهمي والوهمي وهو للغ

غير موجود لانهم صرحوا بالعدم اجتماع اجزاء الحركة و
اجزاء الحركة عندهم فرضية فعلم من ذلك ان
مرادهم بعدم اجتماع اجزائها الفرضية وهذا انما يستلزم
ان يكون الحركة الموجودة غير منقسمة فعلا وهما ولا
فرضا عندهم والا لكانت اجزاؤه الفرضية مجتمعة
في الوجود وهو خلاف ما هو المقرر عندهم فالحق
ان يقال الحركة المنطبقة على المسافة اي الحركة
القطعية وهي غير موجودة في الخارج وما وجد
في الخارج من الحركة لا ينطبق على المسافة ولا
تقطع به مغلطة الجنس الطبيعي غير موجود في الخارج
لان وجوده في الخارج يتوقف على احد انواعه اذ ما لم
يوجد نوع ما لم يكن موجودا وكل واحد من انواعه يتوقف عليه
ضرورة توقف الكل على جزئه فيلزم الدور حلها ان الجنس
يتوقف على فصل احد انواعه لا على احد انواعه والنوع
يتوقف فصله فلا دور مغلطة الجزء الذي لا يتجزى موجود
لان الجسم اما ان يكون منقسما الى غير النهاية او ينتهي الى
حد لا يتجزى وزعمه والاول يستلزم محالا انحصار ما لا
يتناهى بين الحاصرين وهو باطل فتعين الثاني وهو المطلوب حلها
ان اريد بالانقسام الانقسام بالفعل فظاهر انه

متناه ولا يلزم منه وجود الجزء اذ الجزء لم يكن قابلا للانقسام
الوهمي والفرضي وان اريد الانقسام بالقوة فنختار انه
غير متناه ويلزم منه انحصار ما لا يتناهى بالقوة بين
الحاصرين ولا محذور فيه هكذا افيد ويمكن ان تقرر
السوال بوجه يندفع منه الجواب بان يقال الجسم
اذا كان قابلا للانقسام الى غير النهاية ولو بالقوة
يكون ذوات الاجزاء الغير المتناهية موجودة فيه
ولو لم يكن على سبيل الكثرة والتعدد والا كل جزء مقدار
وانضمام المقادير الغير المتناهية بعضها الى بعض يوجب
ازدياد المقدار الى غير النهاية فوجب ان يوجد مقدار
غير متناه محصورا بين الحاصرين وهو محال واجيب عنه
بان انضمام المقادير الغير المتناهية بعضها الى البعض
يوجب ازدياد المقدار الى غير النهاية لا انضمام مقادير
المتداخلة كما في اجزاء الجسم وفيه ان ضم المقادير
المتداخلة بعضها يستلزم بعض المقادير المتداخلة ههنا
بعض المقادير المتناهية وذلك لانه اذا قسم الى نصفين
وكذا النصف الى نصفين فلا شك ان مقدار نصف النصف بعض
مقدار نصف الكل وهكذا فالحق ان يقال انضمام المقادير
الغير المتناهية انما يوجب ازدياد المقدار الغير النهاية

لكان

لو كان زايدا على سبيل التساوي او التزايد واما
اذا كان على سبيل التناقص فلا كما في اجزاء الجسم مثلا
اذا كان خط مقدار شبر وقسم بنصفين وزيد نصف
نصفه على النصف الاخر وهكذا الا يبلغ مقدار ذلك الخط
الكبير فضلا عن ان يكون غير متناه **مغلطة** اجتماع
النقيضين او ارتفاعهما واقع لانه لو صدق احدهما
بدون الاخر يلزم الدور ببيان الملازمة ان صدق
احدهما موقوف على كذب الاخر وكذا كذب احدهما
موقوف على كذب الاخر والتالي باطل بالضرورة **حلها**
الى لا نم ان كذب احدهما بصدق الاخر بل يكفي مع
صدقه **مغلطة** كل من قال الانسان حجر فانه قائل بانه
جسم وكل من قال بانه جسم فهو صادق ينتج ان كل
من قال الانسان حجر فهو صادق **حلها** انه ان اريد
بقوله فهو صادق انه صادق في جميع الاقوال فنصدق
الكبرى م وان اريد به انه صادق في قوله انه جسم
فمسلم لكن لا يلزم منه الا ان كل من قال بان الانسان
حجر فهو صادق في انه جسم ولا شك في صدقه **مغلطة**
الجزء الذي لا يتجزى موجود لان الشيء اذا صار معدوما
فعدمه لا يكون في وجود ان جزء الجزء الذي لا يتجزى

حلها
مغلط
حلها
مغلط

والازم اجتماع النقيضين بل في ان آخر ولا يكون بين آنين الا زمان والازم ارتفاع النقيضين فيه يلزم بيان الاول الابانه وهو مستلزم لوجود الجزء حلها ان عدمه في زمان يكون ابتداؤه ان وجوده بهذا الى اعدام الانبات في الآن نفس الزمان بمعنى ان عدمهما لا يكون في ان الوجود بل في ان الوجود بل في زمان الذي لا بعده

في بيان المغالطات التي يمكن بها اثبات المدعى الاول لو كان وجود المدعى مستلزما لارتفاع امر واقع في نفس الامر يلزم وجوده بيان الملازمة انه على التقدير ان لو كان عدمه ثابتا لجنب الواقع فيكون وجوده رافعا لامر في نفس الامر وهو العدم فيلزم خلاف المقدر وهو ان وجوده ليس رافعا لامر واقع في نفس الامر وبيان تحقق المقدم انه لو كان مستلزما لامر غير واقع لكان مستلزما لامر غير واقع لكان مستلزما لهذا الاستلزام مستلزم لعدمه وعدمه بينا انه مستلزم لوجوده ايضا حلها انا لا نم على تقدير عدمه يلزم خلاف المفروض وانما يلزم على هذا التقدير ان وجوده مستلزم لرفع الواقع الاول هو عدمه في نفس الامر والمقدر انه غير مستلزم لرفع الامر الواقع مغلطة الثاني الذي يكون وجوده وعدمه مستلزما

للمدعى

للمدعى اما ان يكون موجودا في نفس الامر او معدوما وعلى التقديرين يلزم ثبوت المدعى حلها انا نختار انه معدوم وعدم الشيء الموصوف بهذه الصفة اما بعدم ذلك الشيء واما بعدم اتصافه بهذه الصفة ولم لا يجوز انما لزم لو كان عدمه بعدم نفسه لم لا يجوز ان يكون عدمه بعدم الاتصاف المغلطة الثاني الذي يكون وجوده مستلزما للمدعى وعدمه لا يخلو اما ان يكون موجودا او معدوما وعلى الاول يلزم المدعى وعلى الثاني يلزم المحال والثاني غير جائز فتعين الاول حلها انا نختار انه معدوم بانتفاء تلك الصفة عنه لا بانتفائه في نفسه مغلط الثاني الذي اخص من المدعى اما ان يكون موجودا او معدوما وعلى كل تقدير يلزم ثبوت المدعى اما على تقدير الاول فظاهر فان تحقق الخاص يوجب تحقق العام واما على تقدير الثاني فلا يلزم لو لم يكن ثابتا اصلا يلزم مساواة الاخص الاعم لانه كلما كان الاخص ثابتا كان المدعى ثابتا وكل ما لم يثبت اصلا فلا يكون اخص خاصا من غيره حلها ان انتفاء الاخص يجوز ان يكون بانتفاء صفة الاخصية لا بانتفاء وجوده مطلقا مع تحقق هذه الصفة المغلطة المدعى ثابت والا لزم انتفاء

جميع الاشياء وعلى هذا التقدير لزم ثبوت عدم جميع الاشياء
فنصدق قولنا كل ما ثبت عدم المدعى ثبت عدم انتفاء
جميع الاشياء ونعكس هذا بعكس النقيض الى قولنا
كلما انتفاء جميع الاشياء ثبت المدعى وهو مستلزم
لوجود الشيء على تقدير عدمه لان انتفاء جميع الاشياء
مستلزم لعدم المدعى حلها انه لا يلزم من ثبوت عدم
الانتفاء ثبوت جميع الاشياء على هذا التقدير للزوم
له لجواز ان يكون هذا على سبيل الاتفاق وح لا ينعكس
بعكس النقيض هذا والسلام على من اتبع الهدى

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

سبحانك اللهم يا من لا مانع لمشيته
وقضائه ولا ناقض لحكمه ولا معارض لحجته القاطعة
على وجوده وساير كمالاته ولا مهافت لبرهانه
الناهض على صدق رسله الرسل واوليائه
صلوات الله تعالى عليهم على سبيل الاجمال
وتفصيلا على معدل نهار مرتبة العدالة
والبراعة ودايرة بروج سلسلة النبوة
والرسالة محمد المبعوث لاعلاء كلمة الله
وبراهين سر الوحي وعلى خازن علم الله
ووصيه علي بن ابي طالب والائمة المعصومين
من ولده وبعد فيقول الفقير الى الله

الجبار

ابن

ابن محمد بن علي عبد الغفار عفى عنهما لما رأيت
كثيرا من طلاب اصناف العلوم الحقة الحقيقية
ومحصلي صنوف انواع الصناعات شكر الله
مساعيهم يحيدون عن سمت استقامة مناهجهم
وعن جادة مستقر مسالكهم الاصليون ابان الافادة
والاستفادة وعند تحرير المسائل وتهذيبها
ولدى تنقيح المذاهب وتجريدها اردت ان
افرز شطرا من مسائل علم المناظرة وافرز هذا
من سائر البحث والمباحثة عسى الله ان يجعل
هذا الامر فرازدا التحرير في مذاق طبيعتهم و
ذائقة قريحتهم هنيئا مريئا والله المستعان و
عليه التكلان مقدمة في بيان طائفة من
اصطلاحاتهم اعلم ان البحث لغة التفحص
والتجسس وفي اصطلاح اهل العلم اثبات حكم
ثبوتي او سلبي بالدليل او التشبيه والمناظرة
لغة نظر احد المتناظرين الى الآخر واصطلاحا نظر احد
المتخاصمين في حكم ومسئلة اظهارا للصواب.

سواء اظهر اولا او لا يتحقق تلك المناظرة الا بان
يكون لكل واحد من المتخاصمين كلام في مقابلة الآخر
وسواء كانت تلك المناظرة والمنازعة مشافهة
ام لا لابد حل في حد المناظرة المناظرة الواقعة
بين الاقدمين والحادثين والمستدل هو الذي
في صدد بيان حكم ما نفيا او اثباتا بالتعليل
يعني اراد ان يبين علة الحكم في تلك المسئلة
وخصمه يتشبث بلمه شوب ويقابل المانع على
سبيل التفصيل والناقض اجمالا والمعارض
ويطلق على هذا الشخص لفظ السائل المسئلة
هي القضية التي تطلب في الفن بالدليل مفحم
هو كان في صدد اثبات حكم ما بدليل ما لم
يبين من مذاهب العلماء واقوالهم ولم يترجح
مفاهيم اللغوية والاصطلاحية الواقعة في تلك
المطلوب بوجه ما ليس للخصم ان يتعرض عليه
اصلا الا طلب تصحيح النقل بان تقول اطلب
منك صحة النقل في محاذاة ما نقلت من الطائفة

الفلانية

الفلانية ثم اذا استدل على مطلوب فالخصم
لو سلمت ولم يتكلم اصلا او سلم جميع مقدمات
المستدل ويقول المطلوب حق لم يكن
للمناظرة مجال ولو تكلم في موضع البحث فالحال
لا يخلو عن احوال ثلثة فانه اما ان يتعرض مقدمة
معينة من مقدمات الدليل او كل واحدة
من مقدماته بخصوصها بان يقول لا نسلم صحة
صغرى دليلك هذا او صحة الكبرى يعني اطلب
منكم الدليل تسمى هذا النحو من البحث منعا ومناقضة
ونقضا تفصيليا والسائل في هذه الحالة تسمى
مانعا ومناقضا وعبارته لا نسلم وللسائل
شاهد ودليل ولو اتى بشيء يقصد ذلك
الشيء تقوية المنع اظهار القوية في البحث
تسمى ذلك الشيء سند المنع ومستندا
للنقض وليس للمانع اي للخصم الذي منصبه
المنع ان يستدل على بطلان المقدمة الممنوعة
لان الدليل في منصب المستدل لا للخصم

فلو علل السائل على بطلان تلك المقدمة
الممنوعة حيث خرجت تلك المقدمة عن
هذه جهة المقدمية وصارت مطلوبة اولا
يتعرض الخصم لخصوصه لشيء من مقدمات
معينة لخصوصه بل يقول ان في دليلك
خللا وليس بجميع مقدماته صحيحا ويسمى
ذلك البحث نقضا اجماليا والباحث
ناقضا نقضا اجماليا فلا بد اذن من
بيان الخلل لا مستدل وهو على طريقين
احدهما ان يقول لو تم دليلك هذا بجميع
مقدماته لزم منه محال وكل ما يستلزم
المحال محال والاخر اجراء الدليل على صورة
يتخلف الحكم عنه والتخلف عبارة عن تحقق
الدليل مع انتفاء المدلول كما اذا قال
المعلل تجب الزكوة في الحلي لقوله صلى الله عليه وآله
ادوا زكوة اموالكم وهذا النص يتناول
الحلي فيجب الزكوة فيه فيقول السائل دليلكم بجميع

مقدماته غير صحيح اذ لو صح لوجب الزكوة
في الجواهر والدرر واللآلي عملا بالدليل
وليس يجري هنالك حكمك او لا يتعرض
لشيء من المقدمات لا لخصوصه ولا لعمومه
ولا معينة ولا غير معينة بل يجري دليلا
على خلاف دليل المستدل في ثبوت
مقتضاه ويسمى هذا النوع من المباحثة و
المناظرة معارضة ويقول ان دليلك
وان دل على ثبوت مطلوبك لكن لنا دليلا
دالا على ثبوت نقيض ذلك المطلوب
فاذن ينعكس المنصبان فصار المستدل
خصما والخصم مستدلا مثلا لو ادعى احد
وقال ان لفظ صه اسم والمراد بالاسم
في اصطلاح اهل النحو كلمة مستقلة المعنى
غير مقترن باحد الازمنة الثلاثة ومن
خواصه دخول لام التعريف والجر والتنوين
فليس اذن للخصم محل البحث الا طلب

يصح النقل بان ارى من كلام اهل النحو
الموثوق بنحويته ان الاسم معناه كذا وان
خواصه اى ذاتى آذا شرع فى الدليل وقال
لانه قد حصل مدخول التنوين وكل مدخول
التنوين اسم فهو اسم فاذن للخصم
ان يمنع مقدمة معينة واحدة او اكثر ويجوز
ان يمنع المقدمة الاولى المسماة بالصغرى
قبل ان يذكر المستدل الكبرى لكن الحق
ان لا يتوجه السائل للمنع الا بعد اجراء جميع
المقدمات فيقول فى منع كبرى الدليل
مثلا لا نم ان كل مدخول التنوين اسم ويجوز
ان لا يضيف اليه شيئا لانه لا يجب
عليه الاتيان بشاهد ويجوز ان ياتى
لتقوية المنع بشاهد هو سند المنع
ويقول لم لا يجوز ان لا يكون بعض مدخول
التنوين فعلا او حرفا مثل اصابا وهلا
وعلى اى تقدير لا بد للمعلل من اثبات

مقدمة ممنوعة ولا يجوز الجواب بابطال السند
الا ان يكون ذلك السند مساويا للمنع ومعنى
مساواة السند المنع ان لا يكون كذلك
المنع سند آخر سواه فانه ح يجوز الجواب
بابطال السند وانتفاؤه اذن يستلزم
ابطال المنع وانتفاؤه لما تقرر ان نقيض
المتساويين متساويان واما الجواب
بمنع السند فلا يجوز اصلا سواء كان
السند مساويا للمنع او اخص منه والا لزم
مقابلة المنع بالمنع وهو فى الامتناع
اسكات الخصم ح فللمستدل فى اثبات
الكبرى الممنوعة بان يقول لان التنوين
يفيد معانى لا توجد تلك المعانى الا فى الاسم
كما تقرر فى كتب النحو وكلما كان كذلك لا
يدخل الا فى الاسم فللخصم ح ان يعمل
بهذا الدليل ومقدماته ما سنح له ان يعمل
بالدليل الاصلى ومقدماته فيجوز له ان

يستدل على بطلان المقدمة الممنوعة حتى
يصير البحث معارضة مع دليل مقدمة ويقال
له المناقضة على سبيل المعارضة ويجوز ان
ياتى بالنقض الاجمالى ويقال له النقض التفصيلى
على الاجمال حتى ينتهى الامر الى مقدمات
لا تقبل المنع لبداهة الحكم او لانه ينتهى الى
ما هو موافق للمعقول لنفى الالزام
والاسكات ولذا اى وللخصم ان لا يمنع
مقدمة معينة بل يقول ليس دليلك هذا
بجميع مقدماته صحيحا فلا بد من بيان عدم
الصحة ومن بيان الخلل الواقع فيه بان يقول
هذا الدليل جار فى اصابا وليس
حكمك فيه لانك قلت لفعلية او يقول يلزم
من تمام هذا الدليل محال وهو كون
اصابا فعلا واسما وللخصم ان لا
يمنع دليل المستدل اصلا لا مقدمة
معينة ولا غير معينة بل يقول وان دل

دليلك

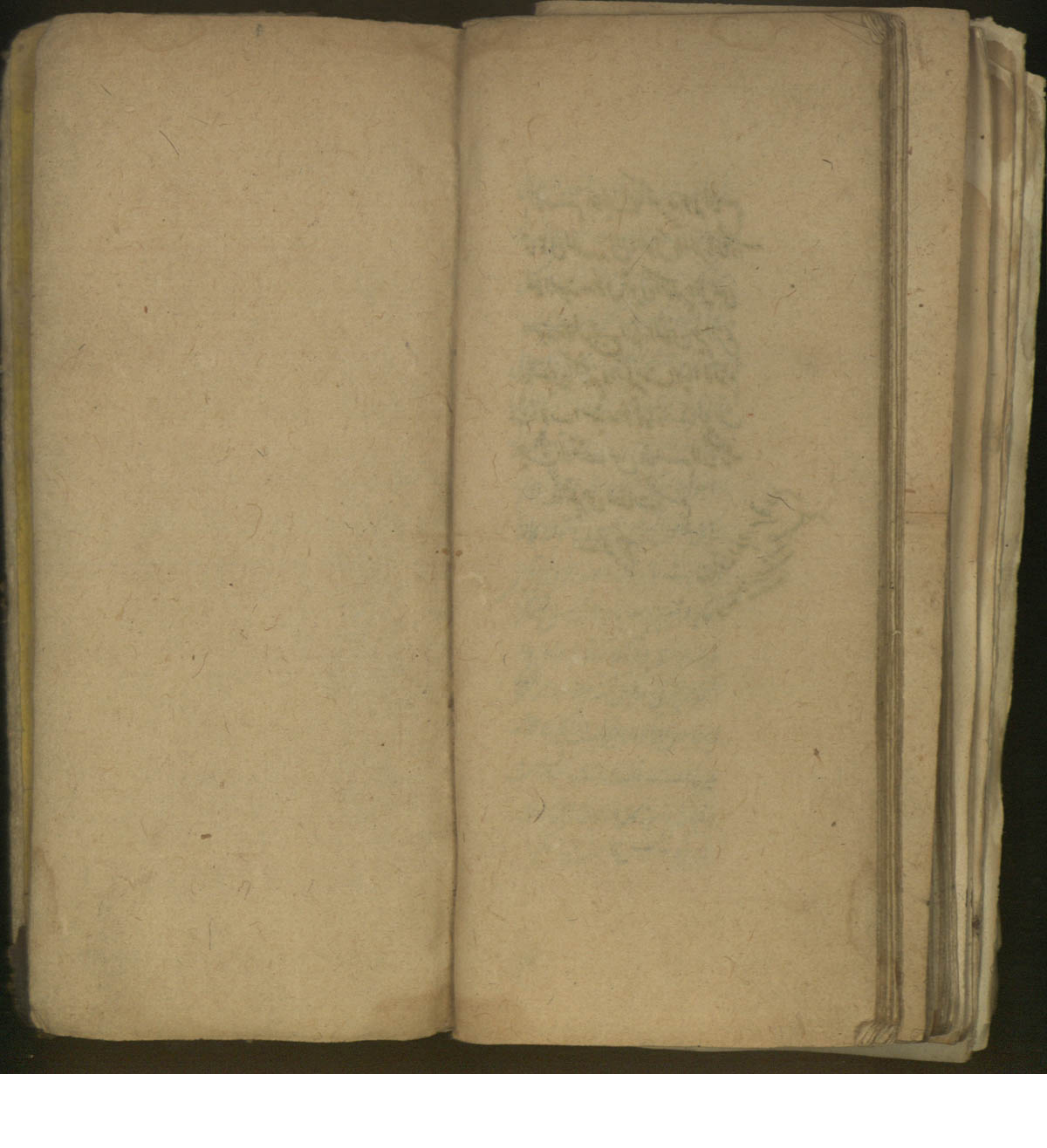
دليلك على ان كلمة صه اسم لكن لنا دليلا
يدل على ان لا يكون اسما لان معناه يقارن
الزمان وكل معنى يقارن الزمان فهو فعل
فصه فعل فلا يكون اسما فصار الخصم مستدلا
ومعارضا والمستدل خصما فللمعلل ان يفعل
مع خصمه ما فعله الخصم معه فى اصل المسئلة
مثلا له ان يقول لا نسلم ان كل ما يقترن بالزمان
فعل لم لا يجوز ان يكون شرط كون الشئ فعلا
اقترانه باصل الوضع وان صه غير مقترن باصل
الوضع لان معناه اسكت وهو يقارن الزمان
وان يقول دليلكم هذا جار فى فعلية رويد
وهيهات وانتم لستم قائلين بفعليتهما
وله ايضا ان يقول لو تم دليلكم بجميع مقدماته
لزم ان يكون كلمة صه اسما وفعلا معا
خاتمة الحمل على ما اصطلح عليه
علماء صناعة المناظرة وعلى ما اتفق عليه
لـ ان كلمة ارباب المباحثة هو ان

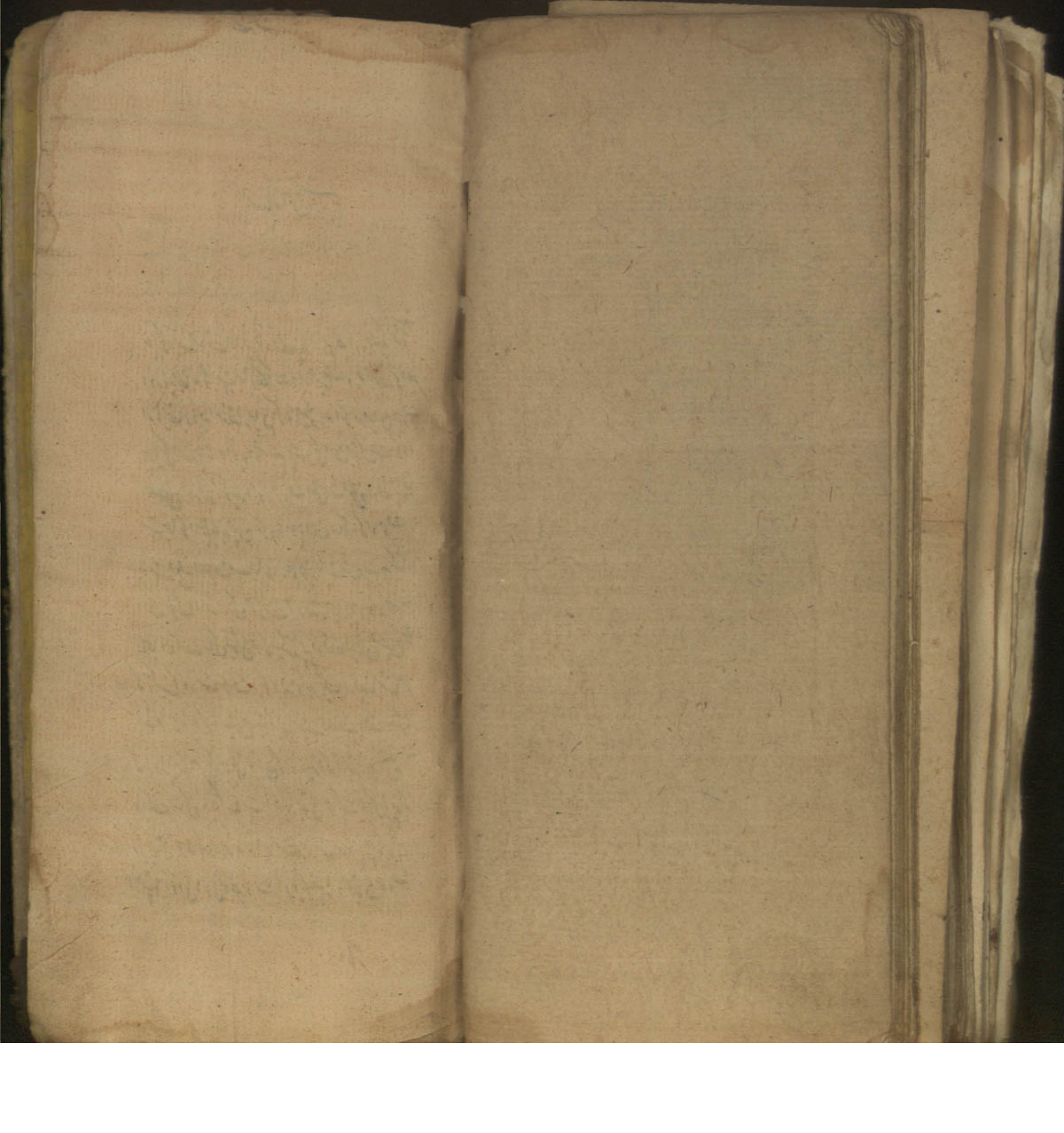
باني المستدل بما يبطل به النقض الاجمالي
وربما يفتقر المستدل اليه مثلا اذا ادعى المستدل
اسمية كلمة صه قائلا بانه مدخول التنوين وكل
مدخول التنوين اسم وتكلم الخصم على ما هو
مستدل في مقام النقض على سبيل الاجمال
وقال لو تم دليلك هذا لزم ان يكون ايها
اسما وانه فعل ماض وفاقا فاذن للمستدل
ان يقول في مقام حل المصطلح الوقف لا نم
ان كل مدخول التنوين اسم اي تنوين كان
بل الثابت بالبرهان اسمية مدخول التنوين
التمكن وتنوين ايها او هلا ليس للتمكن
بل للترنم فلا يلزم كون مدخوله اسما بل هذا
النوع من التنوين يدخل في شعوب من الكلمة
فلنا نقض اجمالا لان نقول اذا كان الامر
على ما قلت فلست انت بمتمكن من
اثبات اسمية كلمة صه لاتفاق النحاة على
ان تنوينه ليس مما دل على اسميته

الاسم

الاسم فلا يجب ان يكون مدخوله الاسم
فاذن للمستدل ان يقول كان البرهان الدال
على اسمية مدخول تنوين التمكن دال على
اسمية مدخول جميع انواع التنوين غير الترنم
فالتنوين التمكن والتنكير متساويا الاقدام
في وجوب اسمية مدخولهما وسيان من
حيث الاختصاص بالاسم لان التعريف
والتنكير من صفات الاسم
تمت بالخير

[illegible]





بسم الله الرحمن الرحیم

بدانکه اکثر حروف هجا بغیر حروف بسیطه از هم جدا از وجهی که مشهور است
و در زبانها مذکور است بنا بر نکات و مناسبات و رموز است که بعضی
از آنها را به جهت اختصار بیان کرده میشود بدانکه در میان حروف
هجا یکی الف است و او بر دو قسم است یکی الف متحرک است که در
اصطلاح او را همزه گویند و او از حروف حلقی است و مخرج او نهایت حلق
است چنانکه در علم تجوید مبین شده و دوم الف ساکن که او حرف
هوائی است و مخرج او جوف است چنانچه در علم تجوید ثابت شده پس هر یکی از
الف متحرک و الف ساکن جز غیر از حروف هجا و چون همه حروف
هجا الا الف ساکن قبول حرکه میکنند پس در تلفظ ایشان احتیاج نیست
که ترکیب کرده شود بحرف دیگر و لهذا هر یک از اینها تنها تنها
ملفوظ میشوند و احتیاج به ترکیب نیست بخلاف الف ساکن
که او را تنها تلفظ نمی توان کرد زیرا که ابتدا بساکن محالست
و الف ساکن بالذات است اصلا قبول حرکت نمیکند زیرا که
اگر قبول حرکه کند همزه خواهد شد و الف معدوم میشود پس
از قبیل زوال امری و حدوث امر دیگر میشود بخلاف حروف

دیگر

دیگر از حروف هجا که در حال حرکت و سکون ذات حرف باقیست
و تبدل ذات حرف لازم نمی آید پس در تلفظ الف ساکن
ناچار ترکیب او بحرف دیگر لازمست و گرنه تلفظ با و میسر نمیشود
هر یک از حروف هجا صلاحیت آن دارد که الف ساکن
با و مرکب شود و با و ملفوظ شود اما در ترتیب حروف
هجا الف ساکن بالخصوص با لام ترکیب کرده شده است نه
بحرف دیگر بنا بر وجهی که مذکور خواهد شد و بعد از تمهید مقدمات
میگوییم که وجه تقدیم ا ب ت اینست که آ یکی است و ب دو
و شک نیست که یکی مقدمست بر دو پس از آنست که دال بر یکی را مقدم
دارند بر دال بر دو تا نسبت دالین موافق نسبت مدلولین باشد
من حیث التقدم والتأخر و تقدیم ب بر ت بنا بر دو وجه
میتواند بود یکی آنکه مدلول ب اقل است از مدلول ت و شک
نیست که اقل مقدم است بر اکثر زیرا که اقل جزء اکثر است و جزء مقدم
است بر کل پس از آنست که دال را بر اقل مقدم بر دال بر اکثر
چنانچه مذکور شد وجه دوم آنکه لفظ ب یکیست و لفظ ت ...
و یکی مقدمست بر دو و همین وجهیکه برای تقدیم ب بر ت گفته
شد جاریست در تقدیم ت بر ث اگر گویند بعد از ب باید که ج
مذکور شود زیرا که ج سه است و ت ... و بعد از ... چهار

النسب ح

که ت ث جواب آنست که میان ب و ت و ث مناسبت تشاکل جهت
و دیگر امور مشاکله مناسبه بحسب صورت بپهلوی هم مرغوب طبایع چنانکه
لآلی و مرجان را و قیمتیکه اشبه میکنند رعایت مناسبت صوری
و تشاکل مقارن میکنند و چون ب و ت و ث مناسبت تشاکل
صوری داشتند و رعایت تناسب و تشاکل صوری مرغوب
فلهذا رعایت تناسب تشاکل و صوری کرده شد نه رعایت
تناسب عددی و تفصیل مقام آنست که هرگاه مناسبت من حیث
العدد و من حیث التشاکل جمع شوند ترجیح داده میشود مناسبت
من حیث التشاکل را بر مناسبت من حیث العدد زیرا که مناسبت من
حیث العدد و التشاکل بالطبع اشعار است از مناسبت من حیث العدد
و پای گرفتن آسان است و چون غرض حروف هجا برای حفظ
است پس آنچه در حفظ او دخل است رعایت باید کرد و لهذا در هر
موضعیکه مناسبت عددی و مناسبت تشاکل جمع شوند ترجیح مناسبت
تشاکل باید کرد نه رعایت مناسبت من حیث العدد و همین وجه
در باقی حروف که میان ایشان تناسب تشاکل و صوری
هست جاریست و ج و ح و خ میان ایشان مناسبت تشاکل
و مناسبت صوری است پس لازم است که ایشان را در پهلوی هم ذکر کنند چنانکه
ب و ت و ث را و مشاکلند ج ح خ هم او مشاکلند و قیاس نعافنان میکنند

کم...

که هرچه بی نقطه است مقدم داشته شود بر آنچه با نقطه است زیراکه
بی نقطه بمنزله بسیط است و با نقطه بمنزله مرکب و شک نیست که بسیط
مقدم است بر مرکب پس انسب آنست که مشابه بسیط بر مقدم
بنزد مشابه مرکب اگر گویند که بنابر قاعده مذکور لازم
بود که ح را که بی نقطه است مقدم داشته شود بر ج که با نقطه
است با آنکه ج را مقدم داشته شده است جواب آنست که ج
بحساب سه است و ب بحساب دو پس مناسب آنست که بعد از
ب و مشاکلات ب ج مذکور شود نه ح زیرا که ح هشت است و بعد از
دو بلا فاصله سه است نه هشت و لهذا ج را مقدم داشته شد
بر ح و وجه تقدیم ح بر خ ظاهر است زیرا که تقدیم بی نقطه بر نقطه
دار انسب است چنانچه پیشتر دانسته شد و د و ذ را بعد از
ج ح خ بجهت آن ذکر کرده شد که د چهار است و ج سه است •
پس مناسب است که بعد از ج و مشاکلات ج د مذکور شود زیرا که
بعد از سه بلا فاصله چهار است نه عدد دیگر و بعد از د لابد است حال
او که ذ است مذکور شود نه حرف دیگر زیرا که رعایت مناسبت
تشاکل مقدم است رعایت مناسبات دیگر چنانچه در پیش دانسته شد
و بعد از د و مشاکلات او ذ ذکر کرده شود زیرا که میان
روز و د و ذ مناسبت است بجهت آنکه هر یک از روز و د و ذ
از حروف مهجوره اند و همچنانکه رعایت مناسبت من حیث التشاکل

و من حیث العدد کرده میشود رعایت مناسبت من حیث الصفة
هم کرده میشود و چون ذکر ن بعد از ی بجهت رعایت مناسبت کلی بود
پس ح دیگر بعد از مناسبت کلی که میان ایشانست که مشابه اند
صفت چنانچه ذکر کرده شد اما من حیث العدد و مناسبت میان
د و م من حیث العدد د کاف است و م چهل است و ن پنجاه است پس من حیث
العدد است زیرا که م چهل است و ن پنجاه است و دو است چهار
پنجاه است پس من حیث العدد هم مناسبت است میان ر و ز
که منقوطه اند من حیث العدد و همچنین هم مناسبت من حیث
العدد میان ز و ذ با نقطه اند زیرا که ز من حیث العدد هفت است
و ذ من حیث العدد هفتصد و میان هفت و هفتصد مناسبت است از
حیث هفت بودن و بعد از ر و ز ذکر س و ش کرده شد
زیرا که کمال مناسبت میان ز و س هست زیرا که ز و س
از حروف صفیره اند نیز در وقت تلفظ با این آوازی
بهم میرسد خفی چنانکه بامتحان معلوم میشود و چون ش مثل کل
سین است لابد است که بعد از او ذکر کرده شود و بعد از س
و ش ص و ض مذکور شد زیرا که صاد نیز از حروف صفیره
است پس مناسبت است من حیث الصفیرة و بعد از ص لازمست
که مثل کل او ض مذکور شود زیرا که رعایت مناسبت کلی
مقدم است بر رعایت مناسبات دیگر چنانکه در پیش دانسته شد

و لا بالصفة و ذکر [illegible]

دلوم

و بعد از ص و ض ط و ظ مذکور شد زیرا که چنانچه ص و ض از حروف
مستعلیه مطبقه اند همچنین هم ط ظ از حروف مستعلیه مطبقه
اند پس میان ایشان مناسبت است من حیث الصفة و مناسبت
صفتی باعث ارتباط نیز میشود چنانچه در پیش دانسته شد و بعد از
ط و ظ ذکر ع و غ کرده شد زیرا که ع و غ را نیز از حروف
استعلا شمرده اند پس من حیث الاستعلا میان ایشان مناسبت است
در صفت استعلا ذکر ع غ بعد از ط و ظ واقع شد و بعد از ع و غ
ذکر ف کرده شد زیرا که چون در پیش ع ذکر کرده شد و بعد از
ذکر ع لابد است که مثل کل او که غ است هم مذکور شود و غ بحسب
عدد هزار است و ف هشتاد پس مناسب آنست که بعد از ذکر غ
مثل کل او ذکر ف کرده شود تا بواسطه مناسبت من حیث العدد
و بعد از ذکر ف ذکر ق کرده شد زیرا که ق بحسب عدد صد است
و چون حرفی که نود است ص است و ص در پیش مذکور شده بود
ناچار مناسبتی که در پیش دانسته شد پس میسر است که بعد از ف ق
مذکور شود و چون ص مذکور شد مناسب آنست که ح دیگر مناسب
ص نیز مذکور شود و ح دیگر مناسب صاد نیست زیرا که ص
نود است و ق صد پس میان ایشان مناسبت عددی هست و بعد
در حساب ابجد بعد از ص ق است و چون ذکر ص بعد از ف
میسر شد مناسب آن شد که بعد از ف ذکر حرفی کرده شود

بلکه بواسطه [illegible] مناسبت

شود که مناسب حق هست و آن ق ولهذا بعد از کاف ذکر ق
کرده شد و بعد از ق ک ذکر کرده شد زیرا که ق و ک هر دو مخرج
نزدیک دارند چنانکه در علم تجوید مقرر شده و چون در مخرج نزدیکند
پس میان ایشان مناسبت من حیث المخرج و چون مناسبت بهم رسید
البته است که پهلوی هم واقع شوند و بعد از ک ل مذکور شد زیرا که ک بیست
و ل سی پس از ابتداست که بعد از ک ل مذکور شود و بعد از ل م
مذکور شده زیرا که ل سی است و م چهل و بعد از سی چهل است پس مناسب
این شد که بعد از ل م مذکور شود و بعد از م ن مذکور شود زیرا که
م چهل است و ن پنجاه و بعد از چهل پنجاه است ولهذا بعد از
م ن مذکور شد و بعد از ن ه مذکور شد زیرا که ن بحساب
عشرات پنج ده است و ه نیز پنج است پس من حیث العدد میان
ایشان مناسبت است و چون مناسبت بهم رسید لازم است که
احد المتناسبین پهلوی مناسب دیگر ذکر کنند و بعد از ه و
مذکور شد زیرا که ه پنج است و و شش پس مناسب است که بعد از
دال پنج دال شش مذکور شود بالنسبة الی المدلولین موافق
به نسبت مدلولین هست من حیث التقدم والتأخر بلا فاصله
و بعد از و ل مذکور شد جهت مناسبتی که در میان ایشان است
زیرا که و و ل از حروف نورانیند چنانکه در علم عربیت

مذکور شد

مذکور شده و نیز و شش است و ل سی و سی شش است و ل از حیثیت
عدد شش [illegible] در میان ایشان مناسبت است و لکن چون احد المتناسبین
را پهلوی مناسب دیگر ذکر کردن مناسبت است ل را با الف ساکن با لام
ترکیب کرده شده نه بحرف دیگر از حروف ابجد بنابر چند وجه
یکی آنکه در کلمهٔ طیبه لا اله الا الله الف ساکن را با لام ترکیب کرده
شده است و در لفظ جلاله الله که اسم مستجمع جمیع کمالات است
نیز الف ساکن با لام ترکیب کرده شده و وجه دوم آنکه لام در وسط
حقیقی اسم الف واقع شده است و الف نیز در وسط حقیقی
اسم لام پس الف قلب لام است و لام نیز قلب الف پس میان
ایشان مناسبت قلبی است ولهذا الف را با لام ترکیب کرده شده
است نه بحرف دیگر و وجه سیم آنکه این ترکیب از مرکب ولایت
است زیرا که الف ساکن بالذات را با لام ترکیب کرده شده است
و بعد از آن ی مذکور شده بعد از آن تا مدور مذکور شده
و حرف [illegible] از ایشان مذکور شده پس مجموع این حروف ... است
و اشارت است بولایت زیرا که از مجموع ایشان با [illegible] که
ذکر کرده شده است کلمهٔ ولایت بهم رسیده و ولایت بر سه
قسم است اول ولایت الله دوم ولایت الرسول سیم
ولایت الامام چنانچه در آیهٔ کریمه انما ولیکم الله و رسوله
والذین آمنوا الذین یقیمون الصلوة و یؤتون الزکوة
و هم راکعون اشارت باین سه ولایت شده است و ولایت
سیم مخصوص بذات امیر المؤمنین علی بن ابی طالب علیه الصلوة والسلام
ولایت ...

جنانکه

و یازده فرزند او که همه معصوم‌اند امام کلی اند بحق خدا و رسول
بتفصیل در مقام خود مذکور است و ختم حروف هجا بولایت
و اشارتست بر اینکه ختم کارها بولایت است فلم اینجا رسید و سر شکست
و اکر ولایت حضرات ائمه طاهرین صلوات الله علیهم اجمعین نباشد
ولایت الله و ولایت الرسول سبب نجات و فوز و درجات
نخواهد شد و دخول جنت نمیشود چنانچه امام ثامن ضامن حضرت امام
رضا صلوات الله علیه فرموده که بشروطها و انا من شروطها و لفظ شروط
جمع است و اشارتست اینکه چنانچه ولایت الله و ولایت الرسول سبب
نجات نمیشود تا ولایت سیوم هم با وی ختم نشود و همچنین ولایت
هیچ یک ازین دوازده امام تنهای سبب نجات نمیشود بلکه سبب
تصدیق بولایت دوازده امام صلوات الله علیهم است و لهذا حضرت
امام علیه السلام فرموده که بشروطها و انا من شروطها پس لازمست که
ختم ولایت اکبر و ولایت الرسول بولایت الامام المعصوم شود
و امام معصوم دوازده اند و ختم ولایت الامام بولایت
صاحب الزمان صلوات الله علیه و علی ابائه الطاهرین است
چنانچه ختم نبوت بسید انبیاست صلی الله علیه و آله و نسبت
کفر و ایمان بمنزله نسبت حباب و عین حباب است پس اگر کسی
عین حباب همه اعضا را بشوید الا این یک موی بار جنابت
است و عین جنابت حاصل نشده است و همچنین اگر کسی ولایت
الله و ولایت الرسول و ولایت الامام حاصل کرده باشد و ولایت
صاحب الامر حاصل نکرده باشد بار بکفر باقیست و ایمان حاصل نکرده است
پس همچنانکه ختم حروف هجا بولایت شده است ختم جمیع اعمال خیر

معصوم

بولایت

بولایت است چرا که اگر جمیع اقسام عبادات بجا آورد و ولایت نداشته باشد
و مسکوک بسکه ولایت نباشد که هیچ جزا نخواهد شد و ابجد از آن اعمال سبب
دخول بهشت نمیشود و بوی بهشت بدماغ او نخواهد رسید چنانچه شیخ جمال الدین مطهر
حلی قدس سره در بعض تصانیف خود حدیثی نقل کرده که اگر کسی عمر نوح داشته باشد
و همه صائم النهار و قائم اللیل باشد و در میان رکن و مقام با حج کشته شود
و ولایت علی بن ابی طالب نداشته باشد بوی بهشت بدماغ او نخواهد رسید
و ختم حروف هجا بولایت از وجه دیگر نیز با الف است که کسیکه حروف
هجا را باین ترتیب خاص ذکر کرده و ختم او بولایت کرده منقطع باین
معنی گردیده شده بود و بطریق رمز و اشارت ختم بولایت فرموده چنانچه در
کلام حکمای ربانیین و علمای سابقین اکثر بطریق رمز و اشارتست بسیار است
چنانچه از امیر المؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام مرویست که آن حضرت
فرموده که جمیع فتنهای که تا روز قیامت واقع میشود همه را از قول خدای تعالی
که حم عسق است بدر می‌آورم پس حم عسق رموزست بعلوم کثیره که دانستن
آن میسر نیست مگر کسانی را که صاحب نفوس قدسیه و عالم بعلوم لدنیه باشند و
با الف است که منقطع نبود اما از زبان او فرخیث لا یشعر جاری شده مرتب
ساخته نیز نیز که ختم حروف هجا بولایت شود و لهذا نامم عاجز نیز الا
صالحا و وجه دیگر از برای ملاحظه ذکر تقدیم از الف است که یکی از حروف
مد و لین است مثل الف پیش الف و یا مناسبت است از حیثیه که هر دو
حرف مد و لین اند پس مناسبت است که بعد از الف یا مذکور شود
و بعد از یا تا مذکور مذکور شود زیرا که میان یا و تا قرب مخرج است
چنانچه در علم تجوید بیان شده حروف قرب مخرج داشته متناسبست
که در ذکر پهلوی هم باشند و الله اعلم بالصواب تمّ تحریر رسالة



